



저작자표시-비영리-동일조건변경허락 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.
- 이차적 저작물을 작성할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



동일조건변경허락. 귀하가 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공했을 경우에는, 이 저작물과 동일한 이용허락조건하에서만 배포할 수 있습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

철학석사 학위논문

정약용의 심성론

2015년 2월

서울대학교 대학원

철학과 동양철학 전공

박 재 완

정약용의 심성론

지도교수 정 원 재

이 논문을 철학석사 학위논문으로 제출함
2015년 2월

서울대학교 대학원
철학과 동양철학 전공
박 재 완

박재완의 석사 학위논문을 인준함
2015년 2월

위 원 장 _____ (인)

부위원장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

국문초록

이 논문은 정약용(丁若鏞, 1762- 1836)이 인간의 내면을 어떻게 바라보고 있는지에 대해 검토하고, 그 의의를 살펴본 것이다.

정약용은 인간의 내면을 의식주체(心)와 자연적 반응(人心, 道心)으로 구분한다. 의식주체(心)는 개인의 내면에서 하나밖에 없는 자기 정체성을 형성하고, 자기 행위의 선택권을 가지며, 사고기능(思)을 핵심기능으로 삼는다. 또한 인간의 내면에는 의식주체뿐만 아니라 자연적 반응이라고 부를 수 있는 정서적 반응이 있다. 이 반응이란 외부 대상에 대해 욕구(人心)로 드러나는 감각기관의 반응, 그리고 윤리적 갈등의 상황에서 일어나는 도덕적인 반응(道心) 두 가지를 말한다. 이 반응은 의식주체가 만들어내는 것이 아니므로, 의식주체는 자연적 반응의 발생을 통제할 수 없으며 오직 행위로 실현시킬지 여부에 대한 권한(自主之權)만을 가지고 있다. 때문에 의식주체는 이 반응을 살펴서 욕구는 억제하고 도덕적 반응을 행위로 실현시켜야 한다. 이 반응은 대상에 대해서 호오(好惡)라는 방식으로 나타나기 때문에 정약용은 이를 기호(嗜好)라고 칭하고, 이 반응의 근거를 기질지성(氣質之性)과 천명지성(天命之性)으로 구분한다.

정약용은 위와 같은 자신의 이론체계를 뒷받침하기 위해서 고전을 재해석한다. 우선 『중용』의 희노애락(喜怒哀樂)은 단지 예상치 못한 일을 만났을 때의 정서적 동요일 뿐 의식주체의 사고기능(思)을 포함하는 것은 아니라는 것이다. 나아가 성(性)에 대해서도 희노애락이라는 정서적 반응의 근원일 뿐 의식주체의 근원이 아니며, 따라서 인(仁)도 측은지심(惻隱之心)이라는 정서적 반응의 근원일 뿐 의식주체의 근원은 아니라고 해석한다. 이러한 주장을 통해 정약용은 성(性)을 인간 내면의 근원으로 보는 주희의 이론체계를 비판한다.

인간의 내면을 의식주체와 자율적인 반응으로 구분한 정약용의 심성론은 인심도심론에서도 독특한 이론체계를 가지고 있다. 주희의 인심도심론의 경우 의식주체가 도덕본성에 근원을 두기 때문에 본성에 근원한 도심을 내면의 주체로 확립하는 것을 추구한다. 그러나 정약용은 의식주체와 성을 분리하였기 때문에 천명지성이 드러난 도심은 도덕적 의미를 지닌 반응일 뿐 내면의 주체가 될 수 없다. 오히려 의식주체는 내면의 상반된 자연적 경향성으로 인해 항상 갈등을 마주하게 된다. 이러한 갈등은 정약용의 이론체계에서는 도덕주체를 확립함으로 해소될 수 있는 것이 아니고, 의식주체가 욕구인 인심을 억제하고 도덕적 반응인 도심을 따라 도덕적

행위를 실현함으로서 가능하게 된다.

정약용은 자신의 심성론을 권형(權衡) 행사(行事) 성(性)이라는 세 가지 이치로 규정한다. 의식주체는 행위의 선택권을 가지며(權衡), 내면의 대립되는 경향성은 도덕적 반응보다 욕체의 욕구가 강하기 때문에 실천에서는 악으로 흐를 가능성이 우세하며(行事), 그럼에도 불구하고 인간에게는 선한 행위로 이어질 수 있는 도덕적 반응이 있기 때문에 인간은 선을 행할 수 있다(性)고 말한다.

이와 같은 정약용의 인간내면에 대한 이해는 의식주체와 윤리적 의미를 지닌 자연적 반응을 구분함으로써 의식주체는 자기 행위에 대한 자유로운 선택권을 가지는 동시에 책임을 갖게 된다. 또한 의식주체는 자연적 반응과 분리됨으로 의식주체 내부에 도덕성을 담보할 수는 없지만 내면에서 발생하는 도덕적 반응을 의식적 행위로 이어감으로써 도덕적 행위를 실천할 수 있게 된다. 이와 같은 과정을 거치는 것으로서, 정약용 철학에서 수양이란 어느 시기에 완성되는 것이 아니라 끊임없는 자기성찰이며 의식주체와 내면의 자연적 반응과의 관계 맺음이라고 할 수 있다.

주요어 : 다산, 정약용, 심성론, 성기호설, 인심도심

학 번 : 2010-22959

목 차

서론 : 문제제기	1
I. 내면의 구조	4
1. 성은 영지대체가 아니다	4
2. 성은 인심 도심으로 드러난다	7
3. 세 가지 마음	10
II. 심과 성의 관계 : 성은 심의 근원인가	13
1. 『중용』 해석을 통한 심과 성의 구분	13
2. 인(仁)의 해석을 통한 심과 성의 구분	18
(1) 주희의 인(仁)	18
(2) 정약용의 인(仁)	21
III. 성기호설 : 성은 기호일 뿐이다	27
1. 기호하는 성과 주재하는 심의 관계	27
2. 인심도심론	33
(1) 주희의 인심도심론 : 주체인 도심의 확립	33
(2) 정약용의 인심도심론 : 주체가 도심을 선택	37
IV. 내면의 이치	42
1. 권형 : 주체의 선택권	43
2. 행사 : 악이 압도하는 현실	46

3. 성 : 도덕적 기준	48
결론	51
참고문헌	57
Abstract	59

서론 : 기존연구 검토와 문제제기

이 논문은 정약용의 심성론을 동아시아 철학사 속에서 심(心)과 성(性)의 관계를 중심으로 살펴보려는 목적으로 쓰는 것이다. 정약용 철학에서 보이는 심과 성의 관계에 대해, 김형효¹⁾는 정약용의 심성론은 심신일원론과 심신이원론이 혼재된 논점의 불일치를 보이고 있다고 지적한다. 일원론적 관점은 심과 신이 결합되어 있기 때문에 인간은 하나의 성(性)을 가지며, 이 성은 심의 기호(嗜好)로서 심의 성격을 드러내주는 것이다. 때문에 심과 성은 심즉성(心卽性)의 관계를 맺고 있다고 말한다. 반면 정약용의 심신이원론적 관점은 심과 신이 분리되기 때문에 인간에게는 각각 마음과 몸으로부터 기원하는 상반된 두 가지 성이 있고 심 또한 도심(道心)과 인심(人心)으로 나누어지기 때문에 심신일원론과 같이 심즉성(心卽性)의 관계는 성립되지 않는다고 말한다. 이러한 김형효의 지적은 정약용의 심성론이 단일한 이론적 체계를 가지고 있지 않으며 심과 성의 관계 또한 두 가지 방식으로 해석할 수 있음을 보여준다.

김형효가 정약용 철학에서 드러난다고 주장한 심과 성의 두 가지 방식 중에서 대다수의 연구자들이 따르는 시각은 심과 성을 결합된 것으로 보는 방식이다. 이 해석은 정약용의 성은 실체가 아니며 심의 기호로서 심의 속성 혹은 심의 도덕적 성격을 규정해 주는 것으로 해석한다. 이러한 시각은 금장태²⁾, 백민정³⁾, 김영우⁴⁾등을 대표적으로 들 수 있다. 이러한 해석은 정약용 자신이 성에 대해서 ‘심의 기호’라는 표현을 사용하기 때문이다. 그런데 이러한 해석은 정약용의 두 체계 중에서 심과 성을 결합된 것으로 보는 입장은 잘 설명해 주지만 심과 성을 구분하려 하였던 정약용의 주장들을 설명해주지 못한다. 이러한 연구자들의 연구에서도 심과

1) 김형효 「茶山 實學의 독법과 양면성의 이해」 『茶山の 사상과 그 현대적 의미』, 한국정신문화연구원 1998

2) 금장태 (2005) 『心和 性, 다산의 맹자 해석』, 서울대 출판부

3) 백민정 (2007) 『정약용의 철학: 주희와 마테오리치를 넘어 새로운 체계로』, 이학사.

4) 김영우 「정약용: 기호, 저울, 그리고 덕의 실천」 『마음과 철학: 유학편』 서울대학교 출판문화원 2013

성을 독립적으로 해석할 수 있는 여지는 보인다. 백민정은 성에 대해서 욕구라는 개념으로 정의하면서 성을 육체적 욕구와 도덕적 욕구로 구분하여 독립적으로 해석할 수 가능성을 보여준다. 그렇지만 심과 성의 관계에 있어서 성은 실체가 아니며 심이 가진 기호라고 해석한다.

정약용이 심과 성을 각각 주체의 선택권과 대상에 대한 기호로 정의하면서 심과 성을 구분하려고 하였던 시도는 심과 성을 결합해서 해석하는 입장으로는 그 의미가 분명하게 드러나지 않는다. 그렇다면 김형효의 지적과 같이 정약용의 심성론에는 두 가지 이론체계가 있기 때문에 심과 성을 분리해서 해석하는 입장을 생각해 볼 수 있다. 그런데 이러한 시각을 전면에 내세운 연구자는 찾아볼 수 없다. 때문에 필자는 심과 성의 분리를 중심으로 정약용의 심성론을 살펴보고자 한다.

많은 연구자들이 동의하는 것으로 정약용 심성론의 핵심주장은 ‘성기호설’이라고 할 수 있다. 성기호설에 관련된 철학적 문제로는 성의 선악 여부, 성의 내외 문제, 수양에 있어서 성의 역할을 들 수 있다. 기존의 연구자들은 정약용의 성기호설을 주희의 성즉리를 비판하는 것으로 해석한다. 즉, 성기호설은 성이 그 자체로 선하다는 것을 부정하고, 호선오악하는 선의 경향성일 뿐이라는 주장이다. 이는 성의 내외 문제에서도 같은 기조를 유지한다. 주희의 성은 인의예지로 내면에 온전히 선이 주어진 것이지만 정약용은 내면에 인의예지가 있다는 것을 부정하고 단지 인의예지가 될 수 있는 선의 경향성을 가지고 있다고 말한다. 그리고 수양에 있어서는 성은 그 자체로 선이라고 말할 수는 없지만 도덕적인 경향성이기 때문에 나에게 어떤 식으로든 선의 경향성이 갖추어진 것으로, 이를 통해 내면에서 선을 이끌어 낼 수 있다고 주장한다.

그런데 이러한 주장은 정약용의 성기호설이 성이 선하다는 주희의 주장을 부정한 것이라는 설명에서 출발하지만, 결국 주희와의 차이를 드러내주지는 못한다는 한계가 있다. 그렇기 때문에 정약용의 성기호설이 과연 선악의 측면에서 주희의 ‘성은 선하다’는 명제를 부정하기 위한 것인가에 대해서 의문을 갖게 한다. 정약용이 성이 선하다는 주희의 명제를 부정하는

것이라면 ‘성은 악하다’는 입장을 취한다고 해야 반대가 되는 것이지, ‘성은 선을 좋아하고 악을 싫어한다’는 명제로는 선악의 측면에서 오히려 주회와 구분되지 않기 때문이다. 왜냐하면 주회 또한 ‘성은 호오하는 것이다’는 호평의 주장에 대해 ‘성은 호선오악 하는 것이다’는 주장을 하기 때문이다.⁵⁾ 이렇게 정약용의 성기호설해석에서 논점의 일탈을 보이는 이유는 다음과 같다. 정약용은 ‘성은 기호하는 것이다’는 주장을 할 때 자주 붙여서 하는 말이 있다. 정약용은 ‘성은 심(영지대체, 영명지전체, 허령지각)이 아니라, 기호이다’고 주장한다. 즉 정약용의 성기호설은 성이 선하다는 주장에 대한 부정이 아니라 성을 심(영지대체, 영명지전체, 허령지각)과 구분하지 못하는 입장에 대한 비판이라고 할 수 있다. 성기호설을 주회의 성즉리를 비판하는 것으로 보는 학자들은 이 주장에 주목하지 않았던 것이다.

필자는 이상의 연구 동향을 참고하여 ‘성은 영지대체(심)가 아니다’는 정약용의 주장을 중심으로 정약용의 심성론 전반을 재검토하고자 한다.

이 논문의 논지 전개 순서는 다음과 같다. I 장에서는 ‘성은 영지대체가 아니다’는 정약용의 주장을 중심으로 정약용의 심성론의 구조를 살펴볼 것이다. II 장에서는 정약용이 ‘성을 영지대체로 보았다’고 간주하는 주회의 이론과 정약용의 이론을 『중용』 해석과 인(仁)개념의 해석을 중심으로 비교해 볼 것이다. III 장에서는 성은 영지대체(심)가 아니라 기호하는 것이라는 정약용의 주장에 따라 기호하는 성과 주재하는 심의 관계를 다룬다. 정약용에 따르면 기호하는 성은 인심과 도심으로 드러나기 때문에 다시 인심과 도심 그리고 주재하는 심의 관계를, 정약용의 인심도심론을 통해 살펴볼 것이다. IV 장에서 다룰 내용은, 정약용이 자신의 심성론에 대한 세 가지 이치를 밝히는 것으로 정약용 심성론의 총결이라고 할 수 있다. 결론에서는, 이상의 내용을 종합하고 정약용 심성론의 체계를 정합적으로 정리하며 철학사적 의의를 살펴볼 것이다.

5) 『朱熹集』 「胡子知言疑義」: 熹謂好惡固性之所有, 然直謂之性則不可。蓋好惡, 物也, 好善而惡惡, 物之則也。有物必有則, 是所謂形色天性也。今欲語性, 乃舉物而遺則, 恐未得爲無害也。

I. 내면의 구조

1. 성은 영지대체가 아니다.

정약용은 자신의 심성론을 설명하기 위해 심, 성, 지각, 인심, 도심 등 동아시아 철학의 전통적 용어들을 사용한다. 그런데 이 용어들은 동아시아 철학사에서 합의된 의미를 갖고 있는 것이 아니고, 철학자들은 그 의미를 무엇으로 해석할 것인지에 대해 논변을 벌여왔다. 정약용 또한 이 개념들의 의미를 재해석하며 자신의 철학을 전개한다. 정약용이 이전의 철학자들과 자신의 이론을 구분하기 위해 ‘성은 영지대체(심)가 아니라, 기호이다’는 주장을 한다. 필자는 이 명제를 기준으로 정약용의 심성론의 구조를 살펴볼 것이다. 성은 영지대체가 아니라는 정약용의 주장들을 살펴보자.

후세의 학자들이 ‘성’이라는 글자를 너무 중요하게 보아서 마침내 ‘성’이라는 글자를 ‘영지대체(靈知大體)’의 지칭으로 생각하였다.⁶⁾

성은 우리 인간 대체의 온전한 이름이 아니다. 내가 성이라고 하는 것은 기호를 중심으로 말하는 것이다.⁷⁾

사람들이 지금 영명지전체(靈明之全體)를 성이라고 말하는데 굳이 기호를 성이라고 하는 것은 왜인가?⁸⁾

위의 인용문에서 정약용은 시기와 저술에 따라서 명칭은 달리 하지만 성

6) 『梅氏書平』 「南雷黃宗羲序」: 後世學者, 看性字太重, 乃以性字, 爲靈知大體之專稱.

7) 『孟子要義』 「滕文公第三」: 性非吾人大體之全名也, 余謂性者, 主於嗜好而言.

8) 『中庸自箴』: 箴曰人方以靈明之全體爲性, 其必以嗜好爲性者, 何也.

은 대체, 영지대체, 영명지전체라는 것을 지칭할 수 없다고 공통적으로 말하고 있다. 인용문들을 좀 더 자세히 살펴보자면 첫 번째 인용문에서 특칭하지는 않지만 성을 영지대체의 이름으로 생각한 학자들이 있었고, 세 번째 인용문을 본다면 이러한 성에 대한 이해방식은 당시의 일반적인 태도였다고 짐작해 볼 수 있다.

위의 인용문에서 정약용이 ‘굳이(必)’라는 표현을 사용하고 있는 것을 미루어보았을 때, 정약용이 당시의 해석을 부정하고 성을 기호라고 주장하는 것은 분명한 의도를 가지고 있는 것으로 해석할 수 있다.

그렇다면 위의 인용문에서 대체, 영지대체, 영명지전체로 지칭되는 것은 무엇인지 살펴보자.

정신(神)과 육체(形)가 오묘하게 결합하여 사람이 된다. 그러므로 옛 경전들에서 총괄하여 ‘자신(身)’이라 이름 짓기도 하고 또 ‘자기(己)’라고 이름 짓기도 하였다. 그러나 ‘허령지각’이라는 것은 한 글자로 지칭될 수 있지 않았다. … <때문에 허령지각을 가리켜> ‘심(心)’이라고도 하고 ‘신(神)’이라고도 하고 ‘령(靈)’이라고도 하고 ‘혼(魂)’이라고도 했고, 맹자는 ‘무형한 정신’을 가리켜 ‘대체’라고 하고 ‘유형한 몸’을 가리켜 ‘소체’라고도 하였다. … 그러나 만약 굳이 한 글자를 빌려서 대체의 이름으로 삼고자 한다면 ‘심(心)’이 가까운 것이지 ‘성(性)’은 불가하다.⁹⁾

인용문에서 정약용은 인간을 정신과 육체의 결합으로 이해한다. 그리고 이 결합된 인간에 대해서 ‘자신(身)’ 혹은 ‘자기(己)’라는 명칭은 있었지만, 허령지각이라고 불리는 ‘어떤 것’은 심, 신, 령, 혼이라고 지칭되어 있다고 말한다. 그렇다면 자신(身)과 자기(己)와 허령지각의 차이는 무엇일까? 자신과 자기의 경우 ‘나’라는 의미를 가지면서 비교적 신체를 중점으로 지

9) 『心經密驗』 「心性總義」: 神形妙合, 乃成爲人, 故其在古經, 總名曰身, 亦名曰己, 而其所謂虛靈知覺者, 未有一字之專稱, …曰心曰神, 曰靈曰魂, 孟子以無形者爲大體, 有形者爲小體, …然若必欲假借一字, 以爲大體之專名, 則心猶近之, 性則不可.

칭하는 것인데, 허령지각을 표현한 명칭들을 보면 정신적인 측면이란 것을 알 수 있다. 허령지각이 정약용의 특수한 용어가 아니라 당시의 통용되는 학술적 용어라면, 그 의미를 살펴보기 위해 잠시 주희의 설명을 참고 할 수 있을 것이다.

허령이란 마음의 본체이니 내가 비울 수 있는 것이 아니다. 귀와 눈이 듣고 봄에 듣고 보게 하는 것은 곧 마음이다.¹⁰⁾

위의 인용문에서 주희가 말하는 허령의 의미를 볼 수 있다. 주희는 감각의 지각반응 또한 허령한 마음의 본체가 있기 때문이라 말한다. 사람은 눈으로 대상을 보고 귀로 소리를 듣지만 이는 다시 ‘나라는 의식’에 의해서 통합된다. 다시 말하면 눈과 귀가 자율적인 주체성을 가진 것이 아니라 ‘나라는 의식’에 의해서 지각된다. 따라서 나라의 의식과 구분되는 ‘자율적이고 개별적인 눈’이 대상을 보는 것이 아니라 ‘나의 눈’이 대상을 보는 것이고 이는 결국 ‘나의 의식’이 대상을 보는 것이 된다. 이때 나의 의식은 비울 수가 있는 것이 아니다. 허령이란 감각의 자극을 차단하고 외부 자극을 없애려 해도 사라지지 않는 자아의식으로 정의할 수 있을 것이다.

다시 정약용의 인용문으로 돌아가서 정약용이 신체에 중점을 둔 ‘나(자신, 자기)’와 짝하여 정신에 중점을 둔 ‘나’를 허령지각으로 설명하는 것이라면 주희의 ‘허령’에 대한 정의와 통용될 수 있을 것이다. 정약용은 이 정신적 측면의 ‘나’에 대해서 다양한 이름들이 있었지만 심(心)이라고는 지칭할 수 있지만, 성(性)이라고는 지칭할 수 없다고 말한다. 이상을 통해 정약용이 ‘성은 영지대체가 아니라 기호이다’라는 말의 의미를 다음과 같이 정리해 볼 수 있다.

‘나’라고 하는 정신은 심(心)이며, 결코 성(性)이라 말할 수 없고, 성은 기

10) 『朱子語類』5-39 : 虛靈自是心之本體, 非我所能虛也. 耳目之視聽, 所以視聽者即其心也.

호이다. 따라서 심과 성은 구분해야 한다. 그렇다면 정약용이 자신의 주장과 차별을 두려했던 당시 사람들과 후세의 학자들의 성에 대한 이해 또한 다음과 같이 유추해 볼 수 있다. 이들의 입장은 정약용이 보기에 ‘나’라고 하는 정신을 성이라고 생각하거나, 이 정신이 성과 관련이 있다고 생각하는 것이다.

2. 성은 도심과 인심으로 드러난다

정약용은 성은 ‘영지대체(심)’가 될 수 없다고 말하였다. 그렇다면 성은 무엇인가?

정약용의 성에 대해서 살펴보자

성은 기호이다. 형구의 기호가 있고 영지의 기호도 있는데 똑같이 성이라 한다. 때문에 소고(召誥)에 ‘성을 절제한다(節性)’란 말이 있고 왕제(王制)에는 ‘백성의 본성을 절제한다(節民性)’라 했으며, 맹자도 ‘마음을 움직이고 본성을 참는다(動心忍性)’란 말을 썼고, 또 귀·눈·입·몸의 기호가 성이라 했으니 이들은 형구의 기호이다. 천명의 성, 성과 천도(天道), 성선(性善)·진성(盡性)의 성은 영지의 기호이다.¹¹⁾

위의 인용문에서 정약용은 성은 기호하는 것이라는 주장과 더불어 인간에게는 두 가지 기호가 있다고 말한다. 절제하고 참아야 하는 몸의 기호와 이와 대비되는 영지의 기호가 있다고 말한다. 대립되는 성에 대해서 더 살펴보자.

송유들이 성에 대하여 논함에는 본연지성과 기질지성이 있다. 이는 진실로 인심도심의 경전에 근본을 두고 있는 것이다. 그런데 본연이라

11) 『自撰墓誌銘集中本』: 性者嗜好也, 有形軀之嗜, 有靈知之嗜, 均謂之性. 故召誥曰節性, 王制曰節民性, 孟子曰動心忍性, 又以耳目口體之嗜爲性, 此形軀之嗜好也. 天命之性, 性與天道, 性善盡性之性, 此靈知之嗜好也.

는 두 글자는 『수능엄경』에 여래장성청정본연이라는 말에서 처음 나오니 본연지성이라 명명한 것이 온당치 못하다. 그러나 사람의 성이 둘로 드러남이 있음은 명백한 것이다. 단지 『순자』만 보더라도 오히려 근거가 있는데 하물며 유가의 정통 경전에서는 근거가 많다. … 성이 둘로 드러남이 있는 것이 명백하기가 이와 같다면 인심과 도심을 진실로 둘로 살펴서 대해야한다. 황씨(황중희)가 ‘사람은 단지 인심만 있다’고 썼는데 옳겠는가? 두 가지 성(性)이 있다면 두 가지 마음이 있다.¹²⁾

인용문에서 정약용은 본연지성이라는 용어가 적절하지는 않지만 사람의 내면에 두 가지 성이 있는 것으로 보는 것은 경전에 근거가 있으며 이는 인심과 도심과 관련이 있음을 말한다. 그렇다면 인간의 내면에 두 가지 성의 성격과 인심도심과는 어떤 관련이 있는지 살펴보자.

기질지성은 단것을 좋아하고 쓴 것을 싫어하며, 향기를 좋아하고 악취를 싫어한다. 천명지성은 선을 좋아하고 악을 싫어하며, 의를 좋아하고 탐욕을 싫어한다. 기호라는 이름은 비록 같으나 기호하는 것은 같지 않다.¹³⁾

인용문에서 정약용은 두 가지 성을 기질지성과 천명지성으로 명명하고 기질지성은 육체(形軀)의 기호로 맛에 대한 입의 기호와 냄새에 대한 코의 기호로 설명한다. 그리고 천명지성이란 선을 좋아하고 악을 싫어하는 도덕적 기호라고 설명한다. 이를 통해보면 정약용은 인간의 내면에 절제하고 참아야하는 육체(形軀)의 기호와 도덕적 지향성을 가지고 있는 영지

12) 『梅氏書平』 「南雷黃宗義序」: 宋儒論性, 有本然之性, 氣質之性, 實本於人心道心之經. 但本然二字, 原出首楞嚴經如來藏性清淨本然語, 差屬未安, 然人性有二出則明矣. 但見荀子, 猶爲有據, 況正經多據哉. … 性有二出, 若是其明白, 則人心道心, 固應兩察. 黃氏奮筆云人只有人心可乎. … 二性卽二心.

13) 『梅氏書平』 「南雷黃宗義序」: 氣質之性, 嗜甘而惡苦, 嗜香而惡臭. 天命之性, 嗜善而惡惡, 嗜義而惡貪, 嗜好之名雖同, 乃其所嗜好不同.

의 기호가 있다고 말한다. 그리고 이 두 가지 성은 대상(맛, 냄새, 선악)에 대해 호오(好惡)라는 방식으로 반응하기 때문에 기호라는 같은 이름을 얻었지만 기호하는 대상과 도덕적 의미를 달리하기 때문에 같은 것이 아니라고 말한다.

앞서 정약용은 두 가지 성이 인심도심과 관련이 있음을 말하였다. 그에 대해서 알아보자.

성을 따르는 것을 도라고 한다. 그러므로 성이 드러난 것을 도심이라고 한다.¹⁴⁾

성이 두 가지로 나오는 것이 이와 같이 명백하니 인심과 도심을 확실히 둘로 살펴보아야 한다. ... 두 가지 본성이 있으니 두 마음이 있고, 두 마음은 두 가지 나(己)에서 말미암는 것이다. ... 이미 두 가지 나(己)가 있으니 어찌 두 마음이 없겠는가? 이미 두 본성이 있는데 어찌 두 마음이 없겠는가? 군자의 도는 이 둘을 살피는 것이다.¹⁵⁾

위의 인용문에서 정약용은 천명지성은 도심으로 드러난다고 말한다. 이와 같이 인간의 내면의 두 가지 성(기질지성-형구지기호, 천명지성-영지지기호)은 각각 인심과 도심으로 드러난다. 앞서 정약용은 영지대체의 이름으로 심(心)을 말하였고 이 심은 결코 성(性)으로 말할 수 없다하였다. 그리고 다시 성(性)이 드러난 인심(人心)과 도심(道心)을 말하고 있다. 그렇다면 이 세 마음의 관계에 대한 물음을 제기할 수 있을 것이다. 인심은 그 근원이 육체의 기호이기 때문에 영지대체인 심(心)과 구분할 수 있지만, 도심은 정약용이 영지의 기호라고 말하기 때문에 영지대체인 심이 가진 경향성이라고 예상해 볼 수 있다. 우선 영지의 기호가 영지대체인 심(心)의 기호라면, 영지대체인 심(心)이 선을 좋아하고 악을 싫어하는 경향

14) 『中庸自箴』: 率性之謂道, 故性之所發, 謂之道心.

15) 『梅氏書平』 「南雷黃宗羲序」: 性有二出, 若是其明白, 則人心道心, 固應兩察. ... 二性卽二心, 二心由二己, ... 既有二己, 胡無二心, 既有二性, 胡無二心. 君子之道, 察乎此而已.

성을 가진 것인가라는 물음을 제기할 수 있다. 만약 심(心)이 어떤 경향성을 가진다면 심의 도덕적 성격 또한 이 경향성으로 인해 규정될 것인가라는 물음을 제기할 수도 있다. 반면 정약용이 성은 결코 영지대체의 이름이 될 수 없다는 주장에 주목해보면 영지대체의 심과 영지의 기호인 성을 구분해서 생각해 볼 수 있다. 즉 영지의 기호가 영지대체인 심 자체의 기호가 아니라 심과 구분되는 독립적인 기호라고 생각해 볼 수 있다. 그렇다면 이 기호가 가진 경향성은 심의 도덕적 성격과는 무관한 경향성이라고 볼 수 있다. 이를 살펴보기 위해서 세 가지 마음의 위상에 대해서 더 살펴보자.

3. 세 가지 마음

앞서 정약용은 성으로 지칭될 수 없는 영지대체의 심과 성이 드러난 인심과 도심을 말하였다. 이 처럼 서로 다른 의미를 가진 것이 동일하게 심(心)으로 불리기 때문에 정약용은 심(心)이라는 글자의 의미를 정리한다.

『설문』에서 마음이란 자신을 주재하는 것이라고 하였으니 거의 오류가 없는 것이다. 다 같이 하나의 심이란 글자를 쓰지만 원칙적으로 세 등급의 차이가 있다. 그 첫째는 영지의 전체를 마음이라 한다. 예를 들면, ‘마음이란 기관은 사(思)하는 것’이라 하고 ‘먼저 그 마음을 바르게 한다’고 할 때의 것들이다. 둘째는 자극에 반응하고 사려가 드러난 마음이다. 예를 들면, ‘측은지심’ ‘비벽지심’이 이것이다. 셋째는 오장가운데 피와 기를 주재하는 것이 심이다. 예를 들면, ‘심장에 일곱 구멍이 있다’는 것이다.¹⁶⁾

16) 『梅氏書平』 「南雷黃宗義序」: 說文曰心者一身之主宰, 則庶幾無誤, 而同一心字. 原有三等, 其一以靈知之全體爲心, 若所謂心之官思及先正其心之類是也. 其二以感動思慮之所發爲心, 若所謂惻隱之心, 非僻之心是也. 其三以五藏之中, 主血與氣者爲心, 若所謂心有七竅是也.

정약용은 『설문』에 따라 심(心)의 주된 의미를 주재하는 것으로 본다. 그리고 ‘심(心)’이라는 글자를 ‘영지의 전체인 심’ ‘자극에 반응하여 드러난 심’ 그리고 ‘심장’으로 구분한다. 심장의 경우 신체기관을 가리키는 것으로 심과는 구분을 할 수 있다. 그렇다면 심장과 구분해서 심이라고 통칭되는 ‘영지의 전체인 심’과 ‘자극에 반응하여 드러난 심’은 동일한 심인지에 대해서 의문을 제기할 수 있다. 이 두 마음은 정약용이 예로 들고 있듯이 각각 『맹자』에서 ‘心之官思’로서의 심과 ‘惻隱之心’으로서의 심을 뜻한다. 『맹자』에서는 둘 다 心이라는 글자로 쓰고 있기 때문에 문자로는 구분이 가지 않는다. 때문에 이 둘의 관계를 어떻게 볼 것인지에 대한 논의가 가능하다. 이 두 마음에 관해서 더 알아보자.

첫째와 셋째 심은 하나이지 둘이 아니다. 가령 그 두 번째 심은 넷이 될 수도 있고 일곱이 될 수도 있고 백이 될 수도 있고 천이 될 수도 있으니 운부를 늘어놓는다면 어찌 끝이 있겠는가? 다만 이 백 가지 천 가지의 심에 그 나뉘는 고요히 살펴보면 인심과 도심을 벗어나지 않는다. 인심이 아니면 곧 도심이고 도심이 아니면 곧 인심이다. 공과 사가 나뉘는 것이고 선악이 구분되는 것이다.¹⁷⁾

인용문에서 첫째와 셋째 심은 ‘영지의 전체인 심’과 심장을 가리킨다. 그리고 둘째 심은 수백 수천가지로 분열될 수 있는 ‘자극에 반응하여 드러난 심’이다. 자극에 반응하여 드러난 심은 도덕적 성격에 따라 인심(人心)과 도심(道心)으로 나누어진다. 심장의 경우 신체 기관을 지칭하는 것으로 정신적 측면의 심을 다루는데 있어서는 고려의 대상에서 제외하여도 될 것이다. 그렇다면 인간의 내면에는 하나 뿐인 주재하는 것으로서의 ‘영지의 전체인 심’과 인심과 도심으로 구분되는 ‘반응하여 드러난 심’으로 나누어 볼 수 있다. 영지의 전체인 심은 앞서 정약용이 결코 성이라고

17) 『梅氏書平』 「南雷黃宗羲序」: 第一第三, 有一無二. 若其第二之心, 可四可七, 可百可千, 韻府所列, 豈有限制. 但此百千之心, 靜察其分, 不出乎人心道心, 非人心則道心, 非道心則人心, 公私之攸分, 善惡之攸判.

불러서는 안 된다고 말한 심으로 사고(思)기능과 관련이 있음을 알 수 있다. 그리고 반응하여 드러난 심은 선과 악으로 나뉜다.

이상을 종합해보면, 정약용이 결코 성이라고 불러서는 안 되는 ‘허령지각, 대체, 영지대체, 영명지전체, 영지지전체’의 의미를 다음과 같이 정리할 수 있다. ‘허령지각, 대체, 영지대체, 영명지전체, 영지지전체’은 주재하는 심으로 사고(思)를 주된 기능으로 삼는다. 이 ‘주재하는 심’은 ‘자극에 반응하여 드러난 심(성-인심도심)’과는 결코 혼동해서는 안 된다. 이를 통해 정약용의 성기호설의 특징을 이해하고 기타 철학자들과 비교할 수 있는 이론적 전선을 가정해 볼 수 있다. 첫째, 주재하는 것으로서의 심과 정약용 이전 학자가 가진 성 개념의 관계를 살펴보면 정약용의 성기호설과 차이를 볼 수 있을 것이다. 둘째, 주재하는 심의 핵심기능인 사(思)와 성의 관계를 비교할 수 있다. 셋째, 주재하는 심과 내면의 대립된 두 경향성 혹은 반응(인심·도심)의 관계를 비교할 수 있을 것이다.

II. 심과 성의 관계 : 성은 심의 근원인가

1. 『중용』 해석을 통한 심과 성의 구분

정약용은 성이 ‘주재하는 심’이 될 수 없다고 말한다. 그렇다면 성을 ‘주재하는 심’으로 보는 관점이 무엇인지 밝힘으로서 성이 주재하는 심이 아니라는 정약용의 입장을 설명할 수 있을 것이다.

정약용은 성을 ‘주재하는 심’으로 보는 입장을 철학사에서 명시적으로 밝히지는 않는다. 때문에 정약용이 보기에 ‘어떤 학설’이 성을 주재하는 심으로 보는지에 대한 물음으로부터 시작할 수밖에 없다. 성을 주재하는 심으로 보는 입장은 주희의 『중용』 1장에 대한 해석에서 단서를 찾을 수 있다.

『중용』 1장은 주희에 의해서 내면의 근원(미발본성)과 정신활동(희노애락)의 관계를 설명하는 것으로 해석되었다. 주희의 중용 1장 해석의 근거가 되는 정이의 해석과 주희의 해석을 살펴보자.

소병이 물었다. 희노애락(喜怒哀樂)이 드러나기 전에 중(中)을 구할 수 있습니까? 이천이 말하였다. 불가하다. 희노애락(喜怒哀樂)이 드러나기 전을 생각하여 구하려 한다면 이것은 생각(思)이다. 이미 사려하였다면 이발(已發)이다. <사려와 희노애락은 같은 것이다> 조금이라도 드러났다면 화(和)라고 해야지 중(中)이라고 할 수 없다.¹⁸⁾

‘조금이라도 사(思)하였다면 이발(已發)이다’라는 이 구절은 자사의 말에 드러나지 않은 뜻을 잘 드러낸 것이다. 이는 굳이 희노애락이 드러나지 않더라도 단지 사려하는 바만 있어도 이발이라는 것을 말하는 것이다. 이 의미는 이미 매우 정미하고 미발의 경지를 말함에 있어서는

18) 『二程遺書』18-82 或曰：‘喜怒哀樂未發之前，求中可否。’曰：‘不可，既思於喜怒哀樂未發之前求之，又却是思也。既思即是已發<思與喜怒哀樂一般>，纔發便謂之和，不可謂之中也。

핵심을 십분 다 하였으니 다시 다른 설명을 더할 것이 없다.¹⁹⁾

회노애락은 정이고 그 미발은 성이다.²⁰⁾

첫 번째 인용문에서 질문자는 『중용』의 원문 ‘회노애락이 아직 드러나지 않은 것을 중(中)이라 한다’는 구절에 대하여 ‘회노애락’이 드러나지 않은 상태에서 중(中)을 구할 수 있는지에 대해서 질문한다. 질문자의 물음을 다음과 같이 이해할 수 있다. 만약 『중용』의 회노애락이 단지 기쁨, 분노, 슬픔, 즐거움이라는 네 가지의 특정한 감정이라면 사람의 마음은 이와 같은 감정이 없는 순간이 더 많을 것이고 이러한 감정이 없는 상태에서 중(中)이라고 하는 것을 구할 수 있지 않을까라는 의문을 가질 수 있다.

하지만 정이는 『중용』의 회노애락의 미발은 단순히 네 가지 감정이 드러나지 않은 상태가 아니라 말한다. 회노애락의 미발이란 특정한 감정만이 드러나지 않은 상태가 아니라 심의 사고기능(思)까지 포함하는 것으로 설명한다. 사고(思)와 회노애락은 드러난 정신활동(已發)이라는 점에서 동일한 것이다. 때문에 중(中)을 구하려는 심의 사고활동(思)이 조금이라도 있다면 이는 이발(已發)의 영역이다.

이는 결과적으로 『중용』의 회노애락을 단지 네 가지 감정이 아니라 사고기능(思)을 포함한 인간 정신의 활동(已發)으로 해석할 수 있는 단초를 마련해 준다. 주희 또한 정이의 이와 같은 해석을 『중용』의 본문에 드러나지 않은 뜻이라며 적극 동의를 표시한다. 따라서 주희는 『중용』의 회노애락을 외부대상에 대한 네 가지의 감정적 반응뿐만 아니라 심의 사고기능(思)을 포함시켜서 말한다. 다시 말하면, 『중용』의 ‘회노애락’은 네 가지 감정이 아니라 외부대상에 반응하는 인간의 정신활동(已發) 전체로 해석한다. 그리고 회노애락(정신활동 전체)과 미발(정신활동의 근원, 본

19) 『朱熹集』48-11 : …纔思卽是已發一句, 則又能發明子思言外之意. 蓋言不待喜怒哀樂之發, 但有所思卽爲已發, 此意已極精微, 說到未發界至十分盡頭, 不復可以有加矣.

20) 『中庸章句』: 喜怒哀樂, 情也. 其未發, 則性也.

성)의 개념을 연결 시켜서 본성(性)이 발현되어 감정반응과 사고기능이라는 인간의 정신 활동이 생겨나는 것으로 이해할 수 있다.

이것을 뒤집어 말하면 감정(희노애락)과 사고능력을 포함하는 인간의 정신활동(已發)은 하나의 근원(性, 未發)으로부터 발생한다고 말할 수 있다. 정약용의 입장에서 인간의 성을 정신활동의 근원으로 보는 주희의 해석은 ‘성’을 ‘주재하는 심(영지대체)’으로 보는 입장의 핵심적 주장이라고 생각할 수 있다. 왜냐하면 정약용은 ‘주재하는 심’의 핵심 기능을 사고(思)로 보는데 주희의 입장에서는 사고(思) 또한 이발로서 미발에 근거를 두고 있다고 보기 때문에 주재하는 심이 성에 근원을 둔 것으로 해석될 여지가 있다. 이러한 해석은 주희의 본의와는 다소 차이가 있을 수 있다. 하지만 이러한 해석은 주희철학의 본의를 밝히기 위함이라기 보다는 정약용이 바라 본 주희의 이론체계가 어떠한 것이었냐는 것을 밝히기 위한 목적 때문이다.

정약용은 심의 사고 또한 이발이기 때문에 미발을 구할 수 없다는 주희의 이론을 비판하고 희노애락을 예상치 못한 일을 만났을 때의 감정적 동요일 뿐이며 인간의 사고능력(思)과는 무관한 감정의 측면으로 구분한다.

희노애락의 미발(未發)은 심의 사려가 드러나지 않은 것이 아니다. 천하의 일은 대부분 평정된 마음(平心)으로 대처할 수 있다. 혹 상례와 다른 특이한 경우가 있어서 이 때에 희노애락이 있게 된다. 그래서 기뻐할 만하고 성낼 만하고 슬퍼할 만하고 즐거워할 만한 일들은 모두 예상치 못한 때에 일어나고 마음이 없는 때²¹⁾에 이르게 된다. 때문에 사람이 대처할 때 중절하기가 가장 어려운 것이다. 반드시 희노애락이 드러나지 않은 때에 심을 지극히 평정하게 잡고 덕을 굳게 잡아서 중정의 체를 잃지 않아야한다. 그런 뒤에야 기뻐할만한 일 성낼만한 일

21) 到於無心에서 심은 정약용은 말하는 ‘사(思)를 핵심기능으로 하는 주재하는 심’이라고 해석한다. 따라서 위의 의미는 예상치 못한 일을 만나서 심의 주재를 잃어버린 감정적 반응을 보이는 것이라 생각된다.

슬퍼할만한 일 즐거워할만한 일을 갑자기 만나게 되더라도 대처함이 중절하게 드러날 수 있을 것이다. 그러므로 중(中)이라하고 화(和)라고 하는 것이 모두 천지를 세우고 만물을 기르는 큰 덕(大德)이 될 수 있다. 이것은 오직 신독하는 군자만이 이 덕을 가질 수 있다. 만약 고요하여 움직임이 없고(寂然不動) 사려가 없는 것이 미발(未發)의 경지(光景)라 한다면 소림사에서 면벽 수련을 해야 비로소 천지를 세우고 만물을 기를 수 있을 것이다. 이러한 것이 있겠는가?22)

위의 예문에서 정약용은 『중용』에서 말하는 희노애락의 미발과 사려(思慮)의 미발을 구분한다. 이는 정이와 주희가 『중용』에서 희노애락의 미발이란 사려(思)의 미발까지 포함하는 것으로 본 것과 분명한 차이를 보이는 대목이다.

정약용은 『중용』에서 희노애락이란 인간의 정신활동 전체를 지칭하는 것이 아니라 단지 예상치 못한 일을 만났을 때 동요하는 감정이라고 의미를 축소시킨다. 때문에 희노애락이 드러나지 않았다고 해서 사고 활동(思)이 없는 것은 아니다. 오히려 희노애락의 미발은 감정의 동요가 일어나지 않은 상태로 공평하고 흔들림 없이 사고(思)할 수 있는 지점이 된다. 그렇다면 사(思)와 관련된 정약용의 미발의 수양에 대해서 살펴보자.

성인은 미발의 때에 계신하고 공구하며 일을 처리하는 법을 궁리한다. 심지어 종일토록 먹지도 않고 밤새도록 잠자지 않으면서 사려(思慮)한다. 가령 공자와 같은 성인을 어찌 밝은 거울과 고유한 물로 비유할 수 있겠는가? 또한 밝은 거울과 고요한 물에 대해 텅 비어서 밝다고 하면 괜찮지만, 그것을 중(中)이라 부르는 것은 안 된다. 중이란 치

22) 『心經密驗』 「心性總義」: 案喜怒哀樂之未發, 非心知思慮之未發. 天下之事, 多可以平心酬應者. 其或特異於常例者, 於是乎有喜怒哀樂. 然而可喜可怒可哀可樂之事, 皆乘於不意, 到於無心. 故人之應之也, 最難中節. 必其未發之時, 秉心至平, 執德至固, 不失中正之體. 然後猝遇可喜可怒可哀可樂之事, 其所以應之者, 能發而中節. 故曰中曰和, 皆得爲位天地育萬物之大德. 此惟慎獨之君子, 能有是德. 若寂然不動, 無思無慮, 爲未發之光景, 則少林面壁, 方可以位天地而育萬物, 其有是乎.

우치지도 기울지도 않음을 나타내는 명칭이니, 반드시 그 사람이 사물을 헤아리고 도덕적 의미를 재량하여 그 저울과 자가 마음속에 가득해서 치우치고 기울며 뒤틀리고 흔들리는 병폐가 없는 뒤에야 비로소 ‘중’이라 하고 비로소 ‘대본’이라 한다. 기뻐할 만하고 노할 만하며 슬퍼할 만하고 즐거워 할 만한 일을 하나하나 점검하고 천명에 확인해 본 뒤에야 비로소 중을 얻을 수 있다. … 천하의 모든 일에 대해 헤아리지 않고 있다가 갑자기 그런 일을 만나면 그 희노애락이 하나하나 절도에 맞을 수 있겠는가?²³⁾

인용문에서 정약용은 성인의 미발 수양을 사려(思慮)로 파악한다. 다시 말하면, 공자가 성인이 되는 까닭은 <심이> 밝은 거울과 같이 <도덕적으로> 잘 반응하는 측면이 아니라, 끊임없이 <심으로> 사려(思慮)하기 때문이다. 정약용은 이 사려함의 구체적 의미를 희노애락이라는 반응에 대해서 하나하나 점검하는 것으로 해석한다. 인간의 감정반응을 하나하나 점검해야지 적절(中)할 수 있다고 보는 정약용의 관점은 인간의 감정반응이란 점검하지 않으면 적절하지 않다는 것을 전제하고 있다. 주희의 경우 적절한 반응이란 본성에 근원한 반이라고 할 수 있었다.

정약용과 주희의 이러한 입장 차이는 도덕적 의미를 반응에서 찾을 수 있는지, 이 반응을 살피고 점검하는 것에서 찾을 수 있는 것인지에 대한 차이를 발생시킨다. 후반부의 인심도심론에서 다루겠지만, 이는 곧 도심에 대한 이견으로 이어진다. 주희는 본성에 근원한 반응인 도심을 내 마음의 주체로 확립해야 된다고 보는 반면, 정약용은 도심이란 반응하여 드러나는 것으로 이해하며 주재하는 마음에 의해 선택을 받아야 하는 것으로 본다.

이상을 정리하면, 정약용은 미발(未發)의 뜻을 단지 희노애락이라는 감

23) 『中庸講義補』: 聖人於未發之時, 戒愼恐懼, 慮事窮理, 甚至有終日不食, 終夜不寢, 以爲思慮. 如孔子者, 安得以明鏡止水喻之乎. 且明鏡止水, 謂之虛明則可, 謂之中則不可. 中也者, 不偏不倚之名, 必其人商度事物, 裁量義理, 其權衡尺度, 森列在心, 無偏倚矯激之病, 然後方可曰中, 方可曰大本, 又可喜可怒可哀可樂之事, 一一點檢, 驗諸天命, 然後方可以得中. 天下萬事, 原未商量, 猝然過之, 其喜怒哀樂, 果可以一一中節乎.

정반응이 드러나지 않은 것으로 한정하고 심의 사려의 근원은 아니라고 말한다. 이는 회노애락을 사고능력을 포함하는 인간의 정신활동 전체로 이해하고 회노애락의 미발을 본성과 연결 짓는 주희의 해석을 부정하는 것이다. 이를 통해 정약용은 인간의 사고기능(思)이 본성으로부터 나온다는 이론적 틀을 부정함으로서 사(思)를 핵심기능으로 하는 ‘주재하는 마음’의 독립적 지위를 확보한다. 성과 ‘주재하는 심’을 구분하는 정약용의 논의들을 좀 더 살펴보자.

2. 인(仁)의 해석을 통한 심과 성의 구분

정약용은 『중용』의 재해석을 통해 회노애락의 감정과 사고기능(思)을 구분하였다. 정약용의 구분을 따라 설명해보자면, 회노애락이란 기호가 반응하여 드러난 것으로 성의 반응이라 할 수 있고 사고기능(思)은 주재하는 심의 기능으로 구분해 볼 수 있다. 미발본성이 감정과 사고능력을 포함하는 정신활동의 근원이라는 주희의 이론적 구조를 부정하는 것이었다. 다시 말하면 사고능력을 핵심으로 하는 ‘주재하는 심’이 본성에 근원하지 않는다는 것을 의미한다. ‘주재하는 심’에 대한 정약용의 규정은 사려(思)한다는 것 외에도 한 사람이 태어나서 ‘나, 자신, 자기(身, 己)’라고 할 수 있는 ‘정신(虛靈知覺)’을 의미하는 것이었다. 주재하는 심이 성이 아니라는 주장은 따라서 ‘나’라는 개인의 의식 혹은 개인의 정신활동과 성의 관계를 어떻게 볼지에 관한 문제를 포함한다. 이는 개인의 구체적 정신활동인 사단과 관련해서 사덕을 어떻게 볼 것인지에 대한 문제로 확장된다. 개인의 구체적 정신활동인 사단을 모든 사람들이 갖고 있는 인(仁)인 본성이 발현된 것으로 볼 것인지 혹은 개개인의 주재하는 심이 활동하고 있는 것으로 볼 것인지에 대한 입장차이로 볼 수 있다. 먼저 주희의 입장을 살펴보기로 하자.

(1) 주희의 인(仁)

주희는 본성(未發)이 감정반응과 사고를 포함하는 희노애락이라는 정신 활동(已發)으로 드러난다고 말한다. 이러한 해석의 틀은 인과 사단의 관계에도 동일하게 적용된다. 즉 인이라는 본성이 사단이라는 구체적인 정신활동으로 드러나는 것으로 본다.

의학에서는 아픔과 가려움을 알지 못하는 것을 ‘불인(不仁)’이라고 한다. 사람은 의리를 알지(知覺, 認) 못하는 것을 ‘불인’이라 하는데, 비유가 가장 적절하다.²⁴⁾

인용문은 『이정유서』의 기록이다. 이에 따르면 당시 의학에서 아픔과 가려움을 아는(認) 것을 인(仁)과 관련해서 생각함을 볼 수 있다. 이는 앞서 주희의 허령에 대한 설명을 다시 생각해볼 수 있게 한다. 주희는 허령에 대해서 심의 본체로 귀와 눈이 보고 들을 수 있는 근거라고 하였다. 주희는 허령이 있음으로 해서 신체의 감각기관이 보고 듣는 제 기능을 할 수 있다고 하였는데, 의학에서는 신체의 감각기관이 그 기능을 수행하는 것을 인(仁)으로 설명하고 있다.

이를 정약용의 관점에서 정리해보자면 외부 자극이 감각을 통해 최종적으로 인식하는 주체인 ‘나(허령지각, 주재하는 심)’가 인(仁)이라는 성과 관련이 있다고 생각하는 것으로 볼 수 있다. 이러한 입장은 허령지각을 성이라고 불러서는 안 된다는 정약용의 주장과 관련성을 찾을 수 있을 것이다.

이제 인(仁)에 대한 주희의 이론을 살펴보자.

물었다. “인이 사단을 겸하고 있다는 뜻에 대해서 분명하게 알지 못하겠습니다.”

주희가 답하였다. “사상채가 명도 선생을 만나서 역사서와 문장들을

24) 『二程遺書』2上-134 醫家以不認痛癢謂之不仁, 人以不知覺不認義理爲不仁, 譬最近.

줄줄 외자, 명도 선생이 그에게 ‘사물을 가지고 놀면 뜻을 잃는다’고 말하였다. 이에 상채는 땀이 등에 흐르고 얼굴이 붉어졌다. 그러자 명도 선생이 말하기를 ‘이것이 곧 측은지심이다’고 하였다. 이에 대해서 공이 우선 말해 보시오. <제자가 답이 없자 주희가 말하였다.> “상채는 자신의 허물을 듣자 그와 같이 부끄러워하였다. 이는 수오지심인데 어찌하여 ‘이것이 곧 측은지심이다’라고 하였는가? 자네가 한번 생각해 보게” 시간이 지나고 <답이 없자> 선생이 말하였다. “측은지심이 있어야 비로소 반응할(動) 수 있는 것이다. 만약 측은지심이 없다면 반응할 수 없다. 먼저 반응이 된 후에 비로소 수오할 수도 있고, 공경할 수도 있고 시비할 수도 있는 것이다. 반응하는 것은 측은이다. 만약 반응할 수 없다면 사람이 아니다. 만약 반응하는 곳에서 드러나지 않는다면 이른바 수오지심이란 것도 수오지심이 아니고 공경지심이란 것도 공경지심이 아니고 시비지심이란 것도 시비지심이 아니다. 천지가 낳고 낳는 리(理)는 이 반응(動)하는 뜻이 일찍이 그친 적이 없다.”²⁵⁾

인용문은 『주자어류』에 기록된 대화이다. 질문자는 인이 사단을 겸하고 있다는 것에 대해서 질문한다. 주희는 「인설」에서 인이란 사덕(인의예지) 가운데 하나의 덕목인 동시에 사덕을 겸하는 전체라고 말한다. 이 말의 의미를 차치하고 넷 중의 하나이면서 동시에 넷을 포함한다는 말은 논리적으로 문제가 있는 표현이다. 때문에 주희 자신도 묘(妙)한 것이라 말한다. 이러한 관점에서 본다면 질문자의 물음을 다음과 같이 생각해 볼 수 있다. 질문자는 인을 측은, 수오, 사양, 시비 중에서 타인을 불쌍히 여기는 측은지심의 근원으로 생각하기 때문에 인이 사단을 겸하고 있다는 말에 대해서 이해하지 못하고 질문하였을 것이다. 주희는 이 물음에 답하

25) 『朱子語類』 53-85 : 黃景申嵩老問: “仁兼四端意思, 理會不透.” 曰: “謝上蔡見明道先生, 舉史文成誦, 明道謂其‘玩物喪志’. 上蔡汗流浹背, 面發赤色, 明道云: ‘此便見得惻隱之心.’ 公且道上蔡聞得過失, 恁地慚皇, 自是羞惡之心, 如何卻說道‘見得惻隱之心’? 公試思.” 久之, 先生曰: “惟是有惻隱之心, 方會動; 若無惻隱之心, 卻不會動. 惟是先動了, 方始有羞惡, 方始有恭敬, 方始有是非. 動處便是惻隱. 若不會動, 卻不成人. 若不從動處發出, 所謂羞惡者非羞惡, 所謂恭敬者非恭敬, 所謂是非者非是非. 天地生生之理, 這些動意未嘗止息.”

기 위해 상채(사랑좌)와 명도(정호)의 대화를 다시 인용한다. 정호는 사랑좌가 자신의 허물에 대해서 부끄러워한 일을 측은지심이라고 칭하였다. 사덕과 사단의 관계로 본다면 허물을 부끄러워한 것은 수오지심으로 의(義)에 배속되는 것이지만 정호는 측은지심이라고 말한 것이다. 이에 대해 주희는 인은 사덕의 하나로 타인을 사랑하는 마음(측은지심, 愛)일 뿐만 아니라 반응함 혹은 살아있음의 근원이라고 말한다. 때문에 인이란 타인을 사랑하는 마음일 뿐만 아니라 사덕을 포함한다는 의미를 가진다고 말한다. 다시 말하면, 인이란 구체적인 감정반응(측은지심, 愛)의 근원일 뿐만 아니라 이 정신활동 전체(측은, 수오, 사양, 시비)가 가능하게 만들어 주는 근거(본성으로서의 인)이다. 때문에 인(측은지심)이 있고 난 뒤에 비로소 측은·수오·사양·시비할 수 있다. 이와 같이 주희는 인에 대해서 정신활동의 근원이란 의미를 부여함으로서 인이 사단을 포함하고 있다는 주장을 한다. 뒤집어 말하면 주희는 인간의 구체적 정신활동(측은·수오·사양·시비)이 하나의 근원(仁)을 가지고 있는 것으로 보는 입장을 가지고 있다고 해석할 수 있다. 이는 주희가 『중용』의 해석에서 제시한 미발본성(정신의 근원)과 희노애락(구체적 정신활동)의 관계와 동일한 이론적 구조를 보여준다.

(2) 정약용의 인(仁)

정약용은 ‘인이 사단을 포함한다’는 이론의 의미를 바꾼다.

인이 사단을 포함한다는 것은 본래의 바른 의미가 있다. ... 인은 사단을 포함할 수 있다. 인이란 사람이 타인과 더불어 관계를 맺는 것이다. 의와 예 지 또한 타인과 더불어 관계를 맺는 것이다. 그러므로 결국엔 인으로 귀결되는 것이다. 만약 반응하여 드러나는 처음을 이야기 해보자면 가엽게 여김으로 드러나는 것도 있고 부끄러움으로 드러나는 것도 있어서 반드시 같지는 않다.²⁶⁾

인용문에서 정약용은 ‘인이 사단이 포함한다’는 말 자체를 부정하는 것은 아니지만, 그 내용에 있어서는 주희의 이론과는 전혀 다른 주장을 한다. 우선 인이란 타인과 더불어 관계를 맺는 것이 핵심이며, 의, 예, 지 또한 타인과의 관계 맺음이라는 점에서 인에 포함된다고 말한다. 이와 같은 정약용의 주장은 사덕을 내면의 본성으로 이해한 주희의 해석을 부정하고, 사덕이란 인간관계 속에서 실현되는 것으로 이해하고 그 핵심이 인이라고 말한다. 그렇다면 주희가 인을 통해서 설명하고자 하였던 인간의 정신활동의 근원에 대한 문제에 대해서는 정약용이 어떻게 이해하는지에 대해서 살펴보고자 한다. 이 물음은 다음과 같이 정리할 수 있다. 주희는 개인의 정신활동(즉, 수오, 사양, 시비)이 인이라는 본성으로부터 시작되는 것으로 보는데, 본성으로서 인을 부정한다면 개인의 정신활동은 어디에서 시작이 되는가? 개인의 정신활동의 시작점에 대한 문제는 문산 이재의와의 논쟁에서도 나타난다. 이 논쟁은 사단에 대한 정약용의 입장이 주희의 미단설을 부정하고 두단설을 제시하는 것으로 이미 잘 알려진 논쟁이다. 그럼에도 이 논쟁에 다시 주목해야 하는 이유는 다음과 같다.

기존의 연구자들은 이 논쟁을 인의예지(性)가 내면에 있는 것이냐 혹은 외부에 있는 것이냐는 관점에 주목했었다. 이재의(주희)의 관점은 미단설로 인의예지가 내면에 있다는 입장이고 정약용은 두단설로 인의예지(性)가 외부에 있다는 입장으로 구분하였다. 필자가 보기에 이 논쟁은 정약용의 입장에 있어서 인의예지가 내면에 있는지 혹은 외부에 있는지에 대한 문제뿐만 아니라 인간 정신활동의 시작점을 무엇으로 볼 것인지에 대한 입장차이가 있다고 생각한다. 미단설의 경우 인간의 정신은 내면의 본성에 근원한다. 때문에 정신활동의 시작점을 본성으로 볼 수 있다.

반면 내면의 본성(性)을 부정하는 정약용의 입장은 개인의 정신활동이란 본성에 근원하는 것이 아니라 개인의 ‘주재하는 심’에서 시작된다고 이해

26) 『心經密驗』 「心性總義」: 案仁兼四端, 本有正義. …仁可以兼四端也. 蓋仁者, 人也所以與人也. 義與禮智, 亦所以與人. 故終歸於仁. 若論其發動之始, 則有以惻怛動者, 有以羞恥動者, 不必同也.

하는 것이다.

이재의: 그러므로 「진심」 편에서 ‘군자가 본성으로 여기는 인의예지는 심에 뿌리를 둔다’고 하였지, ‘사단이 심에 뿌리를 박고 있다’고 하지 않았다. 단지 ‘인의예지가 심에 뿌리를 둔다’고 하였으니 인의예지는 과연 밖에 있는 것이겠는가?²⁷⁾

정약용: ‘인의예지가 심에 뿌리를 두고 있다’는 일곱 글자는 바로 조기가 커다란 전거와 명확한 논증으로 삼은 것이다. 바라건대 당신께서 심을 지극히 공정하게 잡아본다면 이 구절에 대해서 훤히 깨달을 것인데 어찌해서 그렇게 하지 않습니까? 뿌리는 초목의 근본입니다. 그 가지와 잎 꽃과 열매가 아름답게 번성하는 것은 토양의 밖에 있고 그 뿌리는 안에 있는 것입니다. 그러므로 가지와 잎 꽃과 열매가 땅에 뿌리를 둔다하는 것입니다. 인의예지가 심에 뿌리를 둔다는 것은 가지와 잎 꽃과 열매가 땅에 뿌리를 두는 것과 같습니다. 그러므로 맹자는 ‘뿌리 굳’자를 빌어서 비유한 것입니다. 만약 인의예지가 내면에 있는 뿌리라면 이 뿌리가 발육시키는 것은 도대체 무엇입니까? 조기는 이것을 주해하여 ‘네 가지의 뿌리가 심에서 생겨나 형색이 드러난다’하였습니다. 이 주해는 매우 정미한 것으로 지금 사람이 미칠 수 있는 바가 아닙니다.²⁸⁾

위의 인용문에서 이재의와 정약용은 ‘仁義禮智根於心’에 대한 해석에서 입장차를 보이고 있다. 먼저 이재의는 인의예지를 뿌리로 볼 것이냐 사단

27) 『茶山詩文集第十九卷』 「答李汝弘載毅」: 是故盡心篇曰君子所性, 仁義禮智根於心, 不曰四端根於心. 而直曰仁義禮智根於心, 則仁義禮智. 其果在外者耶.

28) 『茶山詩文集第十九卷』 「答李汝弘載毅」: 仁義禮智根於心七箇字, 正是趙邠卿之大援確證. 伏惟老兄秉心至公, 於此一句. 庶幾豁悟, 何以未然也. 根者草木之本也. 其枝葉華實猶儼蕃廡, 在土壤之外, 而其根在內, 故曰枝葉華實根於土也. 仁義禮智之根於心, 猶枝葉華實之根於土. 故孟子借根字以喻之. 若云仁義禮智爲在內之根, 則此根之所發育, 竟是何物. 趙岐註此云四者根生於心, 色見於面. 此註甚精, 非今人之所能及也.

을 뿌리로 볼 것이냐 라는 문제로 생각한다. 그리고 주희 『맹자집주』의 해석²⁹⁾을 따라서 ‘인의예지가 뿌리이다’고 해석한다. 이는 ‘사덕은 뿌리이고, 그로부터 사단이라는 줄기나 열매가 나온다’는 구조를 전제로 한다. 다시 말하면, 인의예지인 본성이 정신활동의 근원이고 그로부터 사단이라는 구체적 정신활동이 생겨난다는 입장이다. 이는 앞서 주희가 『중용』의 해석에서 미발본성이 희노애락이라는 구체적 정신활동으로 드러난다는 입장과 일치한다.

반면 정약용은 ‘인의예지가 마음에 뿌리를 둔다’고 해석한다. 인의예지는 뿌리가 아니라 토양 밖으로 드러난 가지나 잎 혹은 꽃이나 열매와 같은 것이 된다. 이는 인의예지가 정신활동 근원이 아니라 드러난 일에 부여되는 명칭이 된다는 것을 의미한다. 이는 인의예지가 본성으로서의 위상을 잃어버리는 것뿐만 아니라 개인의 정신활동의 근원 혹은 출발점을 무엇으로 볼 것인지에 관한 문제이기도 하다.

이재의: 만약 심에 뿌리를 둔 인이 없다면 비록 어린아이가 우물에 빠지려는 것을 보더라도 측은지심이 어디로부터 생겨나겠는가? 만약 심에 뿌리를 둔 의가 없다면 비록 음식을 무례하게 주는 일을 당하더라도 부끄러워하는 마음이 어디로부터 생겨나겠는가?³⁰⁾

위의 인용문에서 이재의는 인의예지의 본성이 없다면 사단의 마음 또한 없을 것이라 말한다. 어린아이가 물에 빠지려는 것을 보고 측은하게 여기는 마음도 내면의 인으로부터 발생하는 것이다. 다시 말하면 인이란 본성이 있기 때문에 측은지심이라는 구체적인 정신활동이 생긴다는 것이다. 이는 정신활동의 출발점을 인의예지의 본성으로 생각함을 볼 수 있다.

정약용: 생각건대, 심의 본체는 허령하여 모든 일에 묘하게 반응하기를

29) 『孟子集註』 「13-21」: …仁義禮智性之四德也根本也 …性之四德根本於心

30) 『茶山詩文集第十九卷』 「答李汝弘載毅」: 苟無是仁之根於心, 則雖見赤子之入井, 惻隱之心, 從何而生乎. 苟無是義之根於心, 則雖當嗟來之食, 羞惡之心, 從何而生乎.

형용하여 말할 수 없다. 다만 그 성은 선을 좋아하고 악을 부끄러워할 뿐이다. 사물에 접촉함에 감응하여 움직이는 것으로부터 말하자면 선을 좋아하고 악을 부끄러워하는 증거가 될 만한 것은 셋도 될 수 있고 넷도 될 수 있고 다섯도 될 수 있고 여섯도 될 수 있고 일곱도 될 수 있고 여덟도 될 수 있을 것이다. 맹자는 단지 그 가운데서 네 조목만을 집어내어 ‘어떤 마음’ ‘어떤 마음’이라 하고, 이것이 선을 좋아하고 악을 부끄러워하는 증거라고 여겼다. 그러나 실제로는 이 네 가지 마음 이외에도 꼽아 볼 수 있는 마음은 많이 있다.³¹⁾

인용문에서 정약용은 허령한 심의 본체가 외물의 자극을 받아 반응한다고 말한다. 그리고 이때의 ‘성’은 정신의 근원이 아니라 다양한 반응들 가운데서 선한 반응을 보이는 기호‘기호’라고 볼 수 있다. 다시 말하면 인의 예지인 본성이 사단이라는 구체적 정신활동으로 드러나는 것이 아니라 허령한 심의 본체가 드러나 반응해서 다양한 정신활동(四端)으로 드러나게 된다고 말한다. 이는 정신활동의 출발점을 모든 사람이 가진 본성이 아니라 어떤 사람이 바로 그 사람일 수 있게 규정해주는 ‘주재하는 심’으로 변화시킨 것이라 할 수 있다.

만약 ‘인의가 심에 뿌리를 둔다’는 것을 심에 있는 근본적 리(理)라고 여긴다면 고기 잡고 술파는 천한 사람들도 또한 반드시 얼굴이 윤택하고 몸이 넉넉한 형상을 보일 것이다. 왜냐하면 인의의 뿌리가 있음에는 다름이 없기 때문이다.³²⁾

위의 인용문에서 정약용은 인의가 심의 뿌리가 아니라는 점을 좀 더 명

31) 『茶山詩文集第十九卷』 「答李汝弘載毅」: 竊謂心體虛靈, 妙應萬物, 不可名言. 惟其性樂善恥惡而已, <有私諱, 故言樂善,>自其觸物感動者而言之, 則其可以爲樂善恥惡之證者, 可三可四可五可六可七可八, 孟子特於其中, 拈出四條曰, 某心某心, 以爲樂善恥惡之驗, 其實此四心之外, 尙有多心可以指數.

32) 『茶山詩文集第十九卷』 「答李汝弘載毅」: …若以仁義之根於心, 爲在心之本理, 則是屠沽鄙悖之人, 亦必有睚面盎背之色. 何則, 其有仁義之根, 無不同也.

확하게 부정한다. 만약 모든 사람이 동일한 정신의 근원인 본성(仁義禮智)을 가지고 그로부터 동일한 정신활동(四端)이 발생한다면 결과적으로 개인들의 차이는 없어질 것이다. 하지만 현실 속의 사람들은 개인차를 가지고 있다. 이는 인간의 정신활동이 본성이라는 동일한 근원에서 발생하는 것이 아니라 개인마다 각각의 정신활동의 근원을 가지고 있기 때문이라 생각할 수 있다. 따라서 정약용은 성을 개인의 정신활동의 시작점이라 생각하지 않고 사람은 저마다 다른 정신활동의 근원(심)을 가지고 있다고 생각한다.

Ⅲ. 성기호설 : 성은 기호일 뿐이다

지금까지는 영지대체의 이름으로 성을 사용할 수 없다는 정약용의 주장을 중심으로 정약용 이전의 성에 대한 이론과 주재하는 심(영지대체)의 관계를 살펴보았다. 기존의 성(性)의 개념을 비판하는 과정을 살펴보았다면 지금부터는 정약용이 말하는 성(性)의 의미를 살펴보자.

1. 기호하는 성과 주재하는 심의 관계

사람들은 영명지전체(靈明之全體)를 성이라고 말하는데 굳이 기호를 성이라고 하는 것은 왜인가? 사람들은 항상 말하기를 ‘내 성미는 육회와 불고기를 좋아한다’하고 ‘내 성미는 상한 음식을 싫어한다’하고 ‘내 성미는 음악을 좋아한다’하고 ‘내 성미는 개구리 울음소리를 싫어한다’고 한다. <이를 보면> 사람들은 확실히 기호를 본성으로 생각한다. 그러므로 맹자는 성선의 이치를 말하면서 번번이 기호로서 의미를 밝혔다. <고자 진심장에 나온다> 공자는 ‘땃땃한 본성이 덕을 좋아한다’는 시를 인용하여 사람의 성을 증명하였다. 기호를 버리고서 성을 말하는 것은 공자와 맹자의 전통이 아니다.³³⁾

위의 예문에서 정약용은 성기호설의 의미를 설명하고 있다. 성은 ‘~을 좋아한다’ 혹은 ‘~을 싫어한다’는 욕구 혹은 경향성으로 드러난다. 그런데 인용문에서 보이듯이 사람들이 ‘내 성미는 ~좋아한다’고 말한다. 이러한 용법은 ‘나’와 ‘기호’의 관계에 대해서 생각해 볼 점을 마련해 준다. 정약용은 ‘나’라는 주재하는 심을 성과 구분하였는데, 이를 중심으로 기호의 성격에 대해서 좀 더 살펴보자.

33) 『中庸自箴』: 箴曰人方以靈明之全體爲性, 其必以嗜好爲性者, 何也. 人有恒言曰我性嗜膾炙, 曰我性惡饅飩, 曰我性好絲竹, 曰我性惡蛙聲, 人固以嗜好爲性也. 故孟子論性善之理, 輒以嗜好明之. 見告子盡心孔子引秉彝好德之詩, 以證人性. 舍嗜好而言性者, 非洙泗之舊也.

‘성’이란 글자의 본래 뜻에 의거하여 말하자면 성(性)이란 심에 있는 기호이다. 「소고」에서 ‘성을 절제하여 날로 나아간다’하고, 「맹자」에서 ‘마음을 흔들여 성을 참게한다’고 하였고, 「왕제」에서 ‘육례를 닦아 백성의 성을 절제한다’고 했으니 모두 기호를 성으로 여긴 것이다.³⁴⁾

인용문에서 정약용은 ‘성(性)이란 심의 기호이다’고 말한다. 심의 기호라는 것이 무슨 말인가? 이 의미를 다음과 같이 가정해 볼 수 있다. 정약용 심의 핵심기능을 사(思)라고 말하는데 성이 심의 경향성이라면, 심의 사고(思) 또한 어떤 경향성을 가지고 있는 것인가라는 의문을 가질 수 있다. 하지만 심이 어떤 경향성을 가진 것이라면 정약용이 심과 성을 구분하려 했던 시도는 무색해 질 수도 있다.

인용문을 좀 더 살펴보자. 정약용이 인용하는 성의 예시들을 보면 성은 ‘절제(節)’하고 ‘참아야(忍)’하는 것으로 보고 있다. 이때 절제시키고 인내하게 만드는 주체는 명시적으로 드러나지는 않지만 동사 ‘節’과 ‘忍’의 주어인 ‘주체’가 있음을 상정해 볼 수 있다. 정약용은 주체를 주재하는 심으로 보기 때문에 성을 절제시키고 인내하게 만드는 것이 심이라고 가정해 볼 수 있다. 또 한 가지 고려해 볼 점은 인용문에서 제시하는 성이 내면의 도덕적 기호인 천명지성(영지의 기호)이 아니라 육체의 기호인 기질지성을 말하는 것이기 때문에 천명지성과 주재하는 마음도 구분이 가능한지를 살펴보아야 한다. 정약용은 『중용』의 천명지성을 기호로 해석한다.

천명지성 또한 기호로 말할 수 있다. 사람이 뱃속에서 태아로 형성되자마자 하늘이 영명하고 무형한 것을 부여하였다. 그것의 됃됨이는 선을 좋아하고 악을 싫어하고 덕을 좋아하고 더러움을 부끄럽게 여긴다.

34) 『中庸自箴』: 據性字本義而言之, 則性者心之所嗜好也. 召誥云節性唯日其邁, 孟子曰動心忍性, 王制云修六禮以節民性, 皆以嗜好爲性也.

이것을 성이라 말하고 이것을 성이 선하다고 말하는 것이다. 성이 이와 같기 때문에 거스르지 말아야하고 억지로 교정하지 말아야 하고 단지 따라야하고 그것이 하려는 것을 들어야한다. 35)

위의 인용문에서도 정약용은 영명하고 무형한 것의 됬됨이가 천명지성이 라고 말하며 천명지성을 심이 가진 기호라고 해석될 수 있는 말을 한다. 앞서 절제의 대상이었던 육체의 기호가 심과 구분이 되었다면 천명지성은 심과 어떤 관계가 있는지 살펴 볼 필요가 있다. 위의 예문에서 천명지성은 ‘거스르거나’ ‘바로잡아야’할 대상이 아니고 ‘따라야(率循)’하는 경향성으로 설명된다. 이 인용문에서 천명지성을 ‘따르는(率循)’ 동사의 주어인 주체는 명시적으로 드러나지 않지만 주체를 상정해 볼 수 있다. 그렇다면 주재하는 심과 천명지성 또한 구분할 수 있는 것인지 문제가 된다. 이를 살펴보기 위해 정약용이 말하는 술성의 의미를 살펴보자.

성을 따르는 것을 도라고 한다. 그러므로 성이 드러난 것을 도심이라고 한다. 도심은 항상 선을 행하려 하고 또 선을 가릴 줄 아는 것이다. 한결같이 도심이 하고자 하는 것을 듣고 그 하고자 함을 따르는 것을 ‘성을 따른다(率性)’고 하는 것이다. 성을 따른다는 것(率性)은 천명을 따르는 것이다. 의롭지 못한 음식이 눈앞에 있으면 입과 배의 욕구가 생겨나지만 도심이 말하기를 ‘먹지 말아야 한다. 이는 의롭지 못한 음식이다’고 한다. 나는 이 말에 따라서 먹지 않는 것을 성을 따르는 것이라 한다.36)

인용문에서 정약용은 성은 도심으로 드러난다고 말한다. 정약용의 구분에

35) 『中庸自箴』: 天命之性。亦可以嗜好言。蓋人之胚胎既成。天則賦之以靈明無形之體。而其爲物也。樂善而惡惡。好德而恥污。斯之謂性也。斯之謂性善也。性既如是。故毋用拂逆。毋用矯揉。只須率以循之。聽其所爲。

36) 『中庸自箴』: 率性之謂道。故性之所發。謂之道心。道心常欲爲善。又能擇善。一聽道心之所欲爲。循其欲茲之謂率性。率性者。循天命也。不義之食在前。口腹之慾溢發。心告之曰勿食哉。是不義之食也。我乃順其所告。卻之勿食。茲之謂率性。

따른다면 이는 ‘주재하는 심’과는 구분되는 ‘반응하여 드러난 심’이다. 이 도심은 육체의 욕구에 대해서 도덕적 기준을 가진 금지의 명령으로 주어진다. 육체의 기호는 외부대상에 대해서 도덕적 고려 없이 욕구를 충족하기 위한 방식으로 드러난다. 때문에 불의한 음식이 눈앞에 있으면 육체의 기호는 먹으려는 욕구로 드러난다. 그러나 이때 천명지성의 기호는 도덕적 기준에 따라서 의롭지 못한 음식을 먹지 말라는 금지의 명령으로 드러난다. 그리고 이 음식을 먹을지 먹지 않을지 행위의 선택권을 가진 ‘나(주재하는 심)’가 이 금지의 명령(도심:반응하여 드러나는 심)을 따르는 것을 성을 따르는 것이라 말한다.

그렇다면 ‘나’에게 주어지는 금지의 명령은 어디로부터 나오는 것인지에 대해서 살펴보자.

도심과 천명은 둘로 나누어 볼 수 없다. 하늘이 나에게 경고하는 것은 우레나 바람으로 하는 것이 아니라 은밀하게 자신의 마음에 간절한 경계의 말을 주는 것이다. 만일 한 순간이라도 남에게 상해를 입히고 사물을 해치려는 뜻이 싹터 나올 때에 문득 한편에서 온화한 말로 저지하려는 것이 말하길 ‘잘못은 모두 너 때문인데 어찌하여 그를 원망하겠는가? 만약 네가 원망을 풀어버린다면 너의 덕이 아니겠는가’라고 한다. 이에 간절히 귀 기울여 듣는다면 희미하게 들리지 않을 것이다.³⁷⁾

인용문에서 정약용은 도심을 하늘의 경고라고 말한다. 즉 하늘이 나의 비도덕적인 마음에 대해서 우레와 바람과 같은 자연재해로 반응하여 명령을 내리는 것이 아니라 내면의 도덕적 명령으로 주어진다고 말한다. 그렇다면 영지의 기호인 천명지성 또한 ‘나(주재하는 심)’와 구분되는 도덕적 기호라고 해석할 수 있을 것이다.

37) 『中庸自箴』: 道心與天命, 不可分作兩段看. 天之儆告我者, 不以雷不以風, 密密從自己心上丁寧告戒. 假如一刻舊有傷人害物之志, 萌動出來時, 覺得一邊有溫言以止之者曰咎皆由汝, 何可怨彼, 汝若釋然, 豈非汝德. 丁寧諦聽, 無所熹微.

하늘이 나에게 성을 부여하여 선을 좋아하는 감정과 선을 가릴 수 있는 능력을 주었다. 이것은 비록 나에게 있지만 그 근본은 하늘의 명령인데도, 무릇 사람들은 이것을 자기에게서 말미암은 성이라 여기기 때문에 업신여긴다.<도심의 경고를 준수하지 않는다.> 한번 깊이 탐구하면 이 본성이 본래 하늘이 부여한 것이며, 이것이 밝은 천명이라는 사실을 알 수 있다.³⁸⁾

인용문에서 정약용은 천명지성에 대해서 그것이 나에게 있지만 나의 것이 아니라는 것을 보다 강하게 주장한다. 정약용이 천명지성을 ‘나’에게 주어지는 하늘의 명령으로 해석하는 입장은 『중용』을 중심으로 나타난다. 천명지성을 하늘의 명령으로 ‘나의 것’이 아니란 설명을 정약용의 성기호설 전체에 그대로 적용하는 것에는 무리가 있을 수 있다. 때문에 도덕적인 기호인 천명지성이 개인의 내면에서 어떻게 작용하는지에 대해서 좀 더 살펴보기로 하자.

어린 아이가 지각이 없더라도 착하다 칭찬하면 기뻐하고 악하다 꾸짖으면 화를 낸다. 도둑은 부끄러움이 없지만 청렴하다 칭찬하면 기뻐하고 탐욕스럽다 꾸짖으면 슬퍼한다. 기호하는 바를 알 수 있을 것이다.³⁹⁾

인용문에서 정약용은 어린아이의 경우 지각이 없더라도 선과 악에 대해서 기뻐하고 화를 내는 감정적 반응을 보일 수 있다고 말한다. 이때 지각이 의미하는 것은 무엇일까? 사람은 태어나는 순간부터 나라는 정체성을 갖고 태어나지는 않는다. 일상적인 기준에 비추어보아도 자신이라는 정체

38) 『中庸自箴』：天賦我性，授之以好德讀作善之情，畀之以擇善之能。此雖在我，其本天命也。凡人認作自己本性，所以慢之，不遵道心之所告戒一番推究，認得此性本係天賦。茲乃赫赫天命。

39) 『梅氏書平』 「南雷黃宗義序」：凡孩兒無知，乃譽之以善則喜，誚之爲惡則怒，盜者無恥，譽之以廉則悅，訾之以貪則悲，其所嗜好可知矣。

성을 가지고 기억할 수 있는 시기는 3세 전후라고 할 수 있다. 앞서 정약용이 허령지각의 의미와 동일하게 이 지각을 ‘주재하는 심’이라 볼 수 있을 것이다. 그렇다면 ‘나’라는 정체성을 갖기 전의 어린아이라도 선악에 대해서 감정적 반응을 할 수 있는 기호를 가진 것으로 해석할 수 있다. 이를 거꾸로 말하자면 도덕에 대한 기호는 ‘나’라는 정체성의 확립과 무관한 것으로 해석할 수 있다. 그렇다면 인간의 내면에서 지각이라는 것과 도덕에 대한 감정반응을 하는 성을 구분해 볼 수 있을 것이다.

이는 지각을 갖춘 어른에게도 적용된다. 도둑의 경우 평소 그의 주재하는 심은 선악에 대해서 중요치 않게 생각하고 악을 행했을 것이다. 만약 그가 도덕적 문제에 관심을 가지고 자신의 행위가 악하다는 것을 알아서 도둑질을 하지 않는다면 그는 도둑이 아닐 것이다. 그가 도둑인 이유는 자신의 의도와 의지를 가지고 도둑질을 하기 때문에 도둑이라고 할 수 있다. 정약용은 이런 도둑이라도 청렴과 탐욕이라는 도덕적 평가에 대해서 기뻐하고 슬퍼하는 감정적 반응을 보일 수 있다고 말한다. 이를 통해보면 다음과 같은 해석을 할 수 있다. 평소 도덕적이지 못한 심(지각)을 가진 사람이라도 도덕적 감정반응의 능력을 가지고 있다. 이러한 도덕적 감정반응 능력은 어린 아이에게서 볼 수 있듯이 ‘나’라는 정체성을 가진 심(지각)과는 무관하게 가지고 있는 것이다. 또한 이러한 도덕적 감정반응(성)이 있다는 것이 개인의 정체성(심)에 직접적인 영향을 미치지 않는다. 다시 말하면, 이러한 도덕적 감정반응이 있다고 해서 어떤 사람의 의식을 변화시키지는 않는다. 도둑의 경우 이러한 도덕적 감정반응은 대개 일시적 감정으로 지나가버리고 도둑은 도둑으로서의 정체성을 유지하며 살아갈 것이다. 만약 도덕적 감정반응이 의식(지각, 주재하는 심) 자체의 고정된 경향성이라고 한다면 의식(심) 또한 감정반응(성)과 도덕적으로 동일한 방향성을 가져야 할 것이다. 즉 도둑의 불선한 의식과 도덕적 감정반응의 불일치가 발생하지 않을 것이다. 또한 인간의 의식 자체가 특정한 방향성을 공유하고 있다면 의식적 차원에서 나타나는 개인차를 설명할 수 없을 것이다. 반면 의식(심)과 구분되는 감정반응(성)을 인정한다면 개인들의

다양한 의식적 차이에도 불구하고 공유하는 도덕적 감정반응을 설정할 수 있을 것이다. 의식과 도덕적 감정반응이 구분되기 때문에 의식은 도덕적 감정반응을 수용하는 수양이 가능하게 된다. 만약 도덕적 감정반응과 의식이 항상 일치한다면 그 자체로 항상 선하기 때문에 수양은 필요치 않을 것이다.

이상을 정리해보면, 정약용이 주장하는 성이란 주재하는 심(영지대체)과 구분되는 경향성으로 절제의 대상인 기질지성(육체의 욕구, 인심)과 주체인 심이 수용해야하는 천명지성(도덕적 감정반응, 도심)으로 나누어 볼 수 있다. 그런데 인간의 내면에서 상반된 두 가지 기호와 주체로 설명하는 것은 내면의 분열을 초래한다. 앞서 살펴본 예와 같이, 의롭지 못한 음식에 대해서 육체의 기호는 그것을 먹고자 하는 욕구로 드러나고, 또 천명지성은 먹지 말아야 한다는 도덕적 명령으로 드러난다. 이러한 대립을 정약용은 인심과 도심의 전쟁으로 보는데 내면의 대립과 분열에 대해서 살펴보자.

2. 인심도심론

(1) 주희의 인심도심론

마음의 분열이란 문제는 북송 신유학의 초기에도 제기된 문제였다. 어떤 사태를 직면했을 때 인간의 마음속에는 마치 대립된 두 사람이 있는 것 같아서 선을 행하려 할 때는 악이 끼어들고 선하지 못한 행위를 하려할 때는 부끄러워하는 마음이 발생하였다.⁴⁰⁾ 이러한 현상은 이들에게 인간 내면의 자연스러운 현상으로 받아들여지지 못했고 수양이 이루어지지 못한 부정적 상태로 인식되었다. 때문에 내면의 주체를 확립하여서 마음의 분열이란 문제가 발생하지 않는 것을 수양의 목표로 삼았었다.⁴¹⁾ 이러한

40) 『二程遺書』 2下-18 : 有人胸中, 常若有兩人焉, 欲爲善, 如有惡以爲之間, 欲爲不善, 又若有羞惡之心者, 本無二人, 此正交戰之驗也. 持其志, 便氣不能亂

41) 『二程遺書』 15-37 : 學者患心慮紛亂, 不能寧靜, 此則天下公病, 學者只要立箇心, 此上

문제의식은 주희의 인심도심론에서 이론적 완성을 이룬다.

마음의 허령지각은 하나일 뿐이지만 인심과 도심이 있는 차이는 어떤 것은 형기의 사사로움에서 생겨나고 어떤 것은 성명의 바름에 근원하기 때문에 지각이 되는 것이 같지 않기 때문이다.⁴²⁾

위의 예문에서 주희는 마음의 허령지각⁴³⁾은 하나일 뿐이라 말한다. 그리고 마음은 인심과 도심으로 나누어 볼 수 있는데 이는 서로 다른 근원을 가지고 있다고 말한다. 마음의 허령지각은 하나인데 근원이 둘이라는 이야기는 모순처럼 보일 수 있다. 하지만 주희는 마음의 허령지각과 인심도심에 대한 이론적 틀을 제시하면서 모순을 피해간다. 우선 주희의 허령지각에 대한 의미에 대해서는 인용문5)에서 살펴보았다. 다시 그 의미를 간략히 정의하면 허령지각이란 감각의 자극을 차단하고 외부 자극을 없애려 해도 사라지지 않는 ‘나’라는 주체라고 해석할 수 있을 것이다.

다시 중용장구서의 인용문으로 돌아가자. 인간의 마음은 서로 다른 근원을 가진 인심과 도심으로 구분된다. 이때의 구분을 어떻게 이해해야할까? 사람이 내면에 서로 다른 인격을 가지고 대립된 모습으로 분열되는 것으로 생각해야 할 것인가? 주희는 엄밀한 의미에서 이와 같은 마음의 분열은 말하지 않는다.

무릇 인심의 위태로움은 인욕의 짝이며, 도심의 은미함은 천리의 그음함이다. 마음은 오직 하나이다. 그 올바름과 잘못됨 때문에 <인심과 도심이라고> 이름을 달리할 뿐이다. ... 그러므로 도심이라는 하나의 마음이 있고, 인심이라는 하나의 마음이 있으며, 또 여기에 그것을 정

頭儘有商量.

42) 『中庸章句』: 心之虛靈知覺, 一而已矣, 而以為有人心 道心之異者, 則以其或生於形氣之私, 或原於性命之正, 而所以為知覺者不同.

43) 이는 정약용의 허령지각에 대한 의미에서 보았듯이 주희 또한 ‘정신주체’ 혹은 ‘자아 의식’의 의미로 사용하고 있다. 엄밀히 말하자면 주희가 사용한 의미를 정약용 또한 동일한 의미로 사용하고 있는 것이다.

밀히 하고 한결 같이하는 마음이 따로 있는 것이 아니다.⁴⁴⁾

위의 예문에서 주희는 인심과 도심을 각각 인욕과 도심으로 그 근원을 구분하는 것처럼 보이지만 엄밀한 의미에서 마음이 나누어지는 것은 아니다. 다시 말하면 인심과 도심의 구분은 나의 의식상태가 도덕적인지 아닌지에 대한 평가를 위한 구분인 것이지 나의 의식이 둘로 쪼개져서 선한 나와 악한 나로 구분이 되는 것은 아니다. 또한 선한 나와 악한 나의 대립을 중재할 또 다른 나로 구분되는 것이 아니다. 이렇게 마음이 분열되어 ‘마음이 마음을 본다(觀心)’는 것은 마치 입으로 입을 먹고 눈으로 눈을 보는 것과 같아서 불가능하다고 말한다.⁴⁵⁾ 주희에게 마음이란 애초에 하나인 것이고 둘로 구분될 수 없는 것이다. 다시 말하면 인간의 의식은 하나이지만 순간순간의 의식 상태는 선할 수도 있고 악할 수도 있다고 말할 수 있다.

사람은 단지 두 개의 마음을 가지고 있다. 하나는 올바른 마음이고, <또 다른> 하나는 올바르지 못한 마음이다. 단지 올바름(是)은 올바르지 못한 마음을 아는 것이다. 단지 이 올바르지 못한 마음을 아는 마음이 곧 올바른 마음이다. 이 올바르지 못한 마음으로 저 올바르지 못한 마음을 다스리는 것이다. 올바르지 못한 마음을 아는 것이 주인이고 저 올바르지 못한 마음이 손님이다. 이 주인으로 저 손님을 다스리는 것이다. …… 사람들은 많이들 마음이 둘이라 의심하는데 단지 올바르지 못한 마음을 아는 마음으로 저 올바르지 못한 마음을 다스리는 것을 모를 뿐이다.⁴⁶⁾

44) 『朱熹集』 67-22 : 夫謂人心之危者人欲之萌也. 道心之微者天理之奧也. 心則一也. 以正不正而異其名耳. … 非以道爲一心人爲一心而又有一心以精一之也

45) 『朱熹集』 67-22 : … 釋氏之學. 以心求心, 以心使心, 如口齧口, 如目視目.

46) 『朱子語類』 17-27 : 人只有兩般心: 一箇是是底心, 一箇是不是底心. 只是才知得這是箇不是底心, 只這知得不是底心底心, 便是是底心. 便將這知得不是底心去治那不是底心. 知得不是底心便是主, 那不是底心便是客. 便將這箇做主去治那箇客. …… 人多疑是兩箇心, 不知只是將這知得不是底心去治那不是底心而已.

주희는 인간의 마음을 올바른 마음과 올바르지 못한 마음으로 구분한다. 이러한 구분은 선한 마음과 악한 마음이 둘로 각각 있는 것으로 생각할 수도 있지만 주희의 구분에 주목해 볼 필요가 있다. 즉 주희가 보는 올바른 마음이란 현재 나의 마음이 올바르지 못할 때, 이 마음이 올바르지 못하다는 것을 아는 마음이다. 앞서 주희가 하나 뿐인 마음을 바르냐(正) 바르지 못하냐(不正)에 따라 도심과 인심으로 구분한 것과 같은 맥락에서 생각해 볼 수 있다. 이를 통해본다면 주희가 말하는 도심이란 나의 바르지 못함을 인식하는 의식의 상태라고 해석할 수 있다. 따라서 주희의 인심도심론은 개인의 분열된 의식들의 통합이 아니라 항상 선한 생각이 개인의 의식의 중심에 유지되어 있어야 된다는 것이다.

정밀히 함은 이들 둘 사이를 살펴서 서로 섞이지 않도록 하는 것이요, 전일하게 함은 본심의 중정함을 지켜서 이를 이탈하지 않도록 하는 것인바, 이와 같은 일에 종사하여 조금도 중단함이 없이 반드시 도심으로 하여금 항상 자신의 주인이 되게 하고 인심으로 하여금 매양 도심의 명령에 따르게 한다면, 위태롭던 것은 편안해지고 은미하던 것은 드러나서, 동정과 운위(말과 행위)가 자연 지나치거나 미치지 못하는 차질이 생기는 일이 없게 될 것이다.⁴⁷⁾

인용문에서 주희는 도심과 인심을 ‘주인과 종’, ‘명령을 내리는 자와 명령을 듣는 자’의 관계로 정립한다. 이는 앞서 주희가 올바른 마음과 올바르지 않은 마음을 ‘주인과 손님’의 관계로 설명한 것과 같은 맥락이란 것을 알 수 있다. 따라서 도심이 항상 자신의 주인이 되어야 한다는 말의 의미 또한 자신의 올바르지 못한 마음을 아는 마음이 항상 내면의 주인이 되어야 하는 것으로 이해할 수 있다. 이상을 살펴본다면 주희의 입장에서

47) 『中庸章句書』：精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也。從事於斯，無所間斷，必使道心常爲一身之主，而人心每聽命焉，則危者安，微者著，而動靜云爲自無過不及之差矣。

주체의 근거는 도덕본성이고 이 본성에 근원해서 발생한 주체에 대해서 도심이라 이름 붙일 수 있고 이것이 항상 나의 중심이 되어야한다. 이렇게 개인의 중심이 잡히면 더 이상 내면의 분열은 문제가 되지 않는다. 서로 대립된 것으로 보였던 도심과 인심은 동일한 차원에서 대립하는 것이 아니라 마음의 본래적 모습과 본래적 모습을 잃어버린 상태 혹은 몸에서 발생하는 욕구로 설정된다. 따라서 도심과 인심은 ‘주인과 종’ ‘명령자와 명령을 듣는 자’의 관계로 재정립된다. 도덕 본성에서 발현된 도덕적 마음이 나의 주체가 되는 것이고 몸에서 생겨난 욕구는 도덕적 마음이 중심으로 자리 잡힌 나의 의식에 의해 통제를 받아야한다. 종합해보자면 이는 나의 의식이 도덕 본성에 근원하였고 도덕적으로 선한 의식이 정신의 주체가 될 수 있다는 것을 의미한다. 따라서 주희는 주체가 선한 본성에 근원하고 있기 때문에 본래의 선함을 항상 유지하는 것을 내면의 분열에 대한 해결책으로 제시한다.

(2) 정약용의 인심도심론

주희에게 있어서 마음의 분열은 본성에 근원한 도덕주체의 확립을 통해 해소되었던 문제이다. 하지만 정약용은 다시 마음의 분열에 주목한다. 마음의 분열은 자연스러운 일이고 이 분열에서 내면에 대한 올바른 이해가 가능하다.

마음을 보는 것에 대한 설(觀心之說)은 진실로 잘못되었다. 그러나 마음이란 무형한 것으로 입과 눈이 형태를 가진 것과는 같지 않다. 스스로 자신의 마음을 보는 데는 또한 알맞은 방법이 있다. 그러므로 연평 선생이 사람을 가르칠 때 오로지 <감정이> 드러나기 전의 기상을 보라고 하였던 것이다. 마음의 묘한 작용은 선유들이 자주 말해왔다. 만일 돌이켜 보지 못한다면 어찌 묘용을 알 수 있겠는가? 단지 벽을 보고 마음을 바라보는 것이 괴이한 일이다.⁴⁸⁾

위의 인용문에서 정약용은 마음에 대해서 형체가 있는 입과 눈과는 다르다고 말한다. 이는 주희가 마음이 마음을 보는 것은 입이 입을 먹고 눈이 눈을 보는 것과 같다⁴⁹⁾고 비판하는 것을 부정하는 것이다. 정약용의 입장에서 무형한 마음과 유형한 신체기관을 동일한 논리 기준으로 설명하는 것은 잘못된 것이다. 마음은 유형한 신체기관과 달리 자신을 돌아볼 수 있는 것이다. 이는 결과적으로 ‘보는 마음(자아의식)’과 ‘보여지는 마음(인심: 도심: 기호하는 성)’의 분열을 초래한다. 이는 결과적으로 주희가 「관심설」에서 비판하였던 마음의 분열⁵⁰⁾을 긍정하는 것이 된다. 정약용에게 있어서 내면은 대립되는 도심과 인심이 있고 이것을 살피는 또 다른 마음(주재하는 심)으로 구성되어 있다. 이렇게 셋으로 구분된 내면의 구조는 정약용 심성론의 기본 구조를 이루게 된다.

사람은 늘 두 가지 의지가 상반된다. 여기가 바로 사람과 귀신이 갈리는 관건이고 선과 악이 나뉘는 갈림길로서 인심과 도심이 교전하고 의로움이 이길지 욕구가 이기지 판결이 나는 곳이다. 사람(주체)이 이때 맹렬히 성찰하고 힘써 (인심을) 극복한다면 도에 가까울 것이다. 하지 않고자 하는 것과 욕구하고자 하지 않는 것은 도심에서 드러나고 이는 천리이다. 하고자 하는 것과 욕구하는 것은 인심에서 드러나며 이는 사욕이다. 하지 않고 욕구하지 않는 것은 인심을 제어하고 도심의 명령을 듣는 것이며, 이는 이른바 ‘자신을 극복하여 예로 돌아간다’는 뜻이다.⁵¹⁾

48) 『心經密驗』 「范氏心箴」: 案觀心之說固謬, 然心體無形, 與口目之有形者不同. 自觀自心, 亦有其道. 故延平教人, 專觀未發前氣象. 心之妙用, 先儒亟言之, 若不能反觀, 安知妙用如是, 但面壁觀心是怪事.

49) 『朱熹集』67-22 : 釋氏之學以心求心以心使心如口齧口如目視目

50) 『朱熹集』67-22 : …觀心說夫謂人心之危者, 人欲之萌也. 道心之微者, 天理之奧也. 心則一也. 以正不正而異其名耳. …非以道爲一心人爲一心而又有一心以精一之也

51) 『孟子要義』 「盡心」: 人恒有二志相反, 而一時並發者. 此乃人鬼之關, 善惡之幾, 人心道心之交戰, 義勝欲勝之判決. 人能於是乎猛省而力克之, 則近道矣. 所不爲所不欲, 是發於道心, 是天理也. 爲之欲之, 是發於人心, 是私欲也. 無爲無欲, 是克制人心, 而聽命於道心, 是所謂克己而復禮也.

정약용은 인심과 도심을 욕구와 의로움, 사욕과 천리의 대립으로 파악한다. 이것은 주희가 「중용장구서」에서 인심과 도심을 각각 몸의 욕구와(形氣之私)와 도덕적 자아(性命之正)로 파악하고 종과 주인의 관계로 설정한 것과는 차이를 보인다. 주희는 몸의 욕구는 도덕적으로 중립적인 것으로 제거의 대상이 아니라 도덕적 자아의 주재 하에 충족되어야 될 것으로 본다. 하지만 정약용은 인심과 도심을 각각 욕구와 선에 대한 경향성이 교전하는 관계로 설정한다. 따라서 인심과 도심은 더 이상 주종의 관계가 성립하지 않는다. 이러한 대립을 해결하기 위해 정약용은 ‘주체(人, 주재하는 심)⁵²⁾’를 추가한다. 왜냐하면 정약용에게 있어서 인심과 도심은 일방적인 경향성으로 고정된 방향으로 반응하기만 하기 때문에 그 자체로 대립을 해소할 수 없기 때문이다. 인심은 몸의 욕구가 드러난 경향성이고 도심은 나의 의식과는 독립적인 상제의 명령이 발현된 도덕적 경향성이기 때문에 주체(주재하는 심)가 될 수 없다. 도심과 인심은 의식주체에 의해서 의식화 되어야 할 경향성이지만 의식주체는 아니다. 때문에 정약용은 인심과 도심의 교전상황에서 ‘주체(주재하는 심)’가 맹렬히 성찰하고 힘써 극복해야 한다고 말한다. 이는 인심을 제압하는 극기복례와 도심의 소리를 듣는 술성으로 설명된다. 다시 말하면, 어떤 사태에 직면했을 때 인간의 내면에는 언제나 두 가지 상반된 경향성이 발생한다.

가령 약간의 불의를 저지른다면 이익이 발생하는 상황이라 할 때, 내면에서는 이익을 위해서 불의를 저지르려는 욕구가 발생한다. 그리고 그와 동시에 이 일은 불의하다고 해서는 안 된다는 도덕적 명령이 동시에 발생한다. 이 욕구와 도덕적 명령은 주체가 될 수 없다. 만약 욕구가 인간 의식의 주체가 된다면 이는 동물과 다름없게 된다. 정약용에게 있어서 양심은 하늘에 근원을 둔 상제의 목소리로 개인의 의식에 소속된 것이 아니다. 따라서 도심 또한 개인의 주체가 될 수는 없다. 정약용이 말하는 개인의

52) 원문 ‘人能於是乎猛省而力克之’에서 정약용은 ‘사람’은 ~해야 한다고 말한다. 이때 사람은 신형묘합의 존재로 정신의 주체라고 보아야 할 것이다.

의식주체는 이 갈등의 상황에서 욕구를 억제(극기복례)하고 양심의 소리에 따라 행동(술성)하는 것이다. 즉 ‘불의한 행동을 하지 말라’는 양심의 소리에 따라 불의를 행함으로서 얻는 이익을 원하는 ‘욕구를 억제’하고 ‘불의한 행동을 하지 않는 것’이 주체의 역할이 된다. 이와 관련해서 다시 술성의 의미를 살펴볼 필요가 있다.

먼저 술성에 대한 주희의 해석을 보자.

사람과 사물이 각각 본성의 자연스러움을 따르면 평소 대상을 접하는 사이에 각각

당연히 가야할 길이 있지 않은 것이 없다. 이것이 곧 이른바 도이다.⁵³⁾

명덕이란 사람이 하늘에서 부여받아 허령불매한 것으로 여러 리를 갖추고 만사에 응하는 것이다.⁵⁴⁾

위의 인용문은 ‘술성’과 ‘명덕’에 대한 주희의 해석이다. 주희에게 있어서 술성은 내재된 본성의 실현이다. 본성이 있기 때문에 개별적 상황에도 적합한 법칙이 있다. 이 법칙의 실현은 인간의 내면에 있어서는 리를 갖춘 허령불매한 도덕적 주체가 개별적 사태에 적절하게 반응하는 것으로 나타난다. 다시 말하면, 주희에게 있어서 주체(허령지각)는 리(본성)를 갖추고 있기 때문에 도덕적 주체라 할 수 있으며 주체내부의 본성에 근원한 선한 반응을 이끌어 내는 것을 술성의 의미라고 해석할 수 있다. 반면 정약용은 술성의 의미를 주체의 외부에서 들려오는 명령을 따르는 것으로 설명한다.

성을 따르는 것을 도라고 한다. 그러므로 성이 드러난 것을 도심이라

53) 『中庸集註』: 人物各循其性之自然, 則其日用事物之間, 莫不各有當行之路, 是即所謂道也.

54) 『大學集註』: 明德者, 人之所得乎天, 而虛靈不昧, 以具衆理, 而應萬事者也.

고 한다. 도심은 항상 선을 행하려 하고 또 선을 가릴 줄 아는 것이다. 한결같이 도심이 하고자 하는 것을 듣고 그 하고자 함을 따르는 것을 ‘성을 따른다(率性)’고 하는 것이다. 성을 따른다는 것(率性)은 천명을 따르는 것이다. 의롭지 못한 음식이 눈앞에 있으면 입과 배의 욕구가 생겨나지만 도심이 말하기를 ‘먹지 말아야 한다. 이는 의롭지 못한 음식이다’고 한다. 나는 이 말에 따라서 먹지 않는 것을 성을 따르는 것이라 한다.⁵⁵⁾

정약용은 성(性)과 주체(心)를 분리하기 때문에 술성의 의미 또한 주체와 구분되는 하늘의 명령(천명지성의 반응)을 듣는 것이다. 도심은 성의 발현으로 항상 선을 지향하고 주체는 이 도심의 명령을 수용하여 선한 행위로 실현해야 한다. 이는 주체내부에서 선한 반응을 능동적으로 이끌어 낼 수 없다는 것을 의미한다. 왜냐하면 선을 지향하는 도심은 주체(주재하는 심) 내부에 속하지 않으면서 도덕적이지 못한 의식태도에 도덕적 명령을 내리는 자율적인 경향성이기 때문이다. 따라서 술성의 의미 또한 나의 본성의 발현이 아니라 상제의 도덕적 명령(도심)을 이행하는 것이 된다.

55) 『中庸自箴』：率性之謂道，故性之所發，謂之道心。道心常欲爲善，又能擇善，一聽道心之所欲爲，循其欲茲之謂率性。率性者，循天命也，不義之食在前，口腹之慾溢發，心告之曰勿食哉，是不義之食也。我乃順其所告，卻之勿食，茲之謂率性。

IV. 내면의 이치

정약용은 인간의 내면을 주재하는 심과 상반된 두 기호로 구성된 것이라 말한다. 주체인 심과 두 기호는 내면에서 차지하는 성격을 달리하기 때문에 내면은 세 가지 이치를 가지게 된다. 내면의 세 가지 이치는 다음과 같은 문제의식과 관련되어 있다. 첫째, 인간에게 어떤 경향성이 주어져 있다면 주체의 선택권은 이 경향성에 영향을 받는 것인가? 즉, 주체가 경향성에 따라 선택을 하게 되는 것인가? 만약 주체의 선택권 또한 경향성을 가진다면 주체는 경향성에 따라 선택을 하게 됨으로 주체의 역할로서 선택권은 의미가 약화될 수도 있다. 둘째, 인간의 내면에 상반된 두 경향성이 있다면, 이 두 경향성의 역학관계는 평형을 이루고 있는 것인가? 아니면 어느 한쪽의 경향성이 우세한 것인가? 만약 어느 한쪽의 경향성이 우세하다면 그 성격을 어떻게 규정할 수 있는 것인가? 셋째, 주체는 상반된 경향성 속에서 어떻게 선을 행할 수 있는 것인가?

영명한 본체(靈體)의 내면에는 세 가지 이치(三理)가 있다. 그 성(性)을 말하면 선을 즐거워하고 악을 부끄러워한다. 이는 맹자가 말한 ‘성선’이다. 그 권형(權衡)을 말하면 선을 할 수도 악을 할 수도 있다. 이는 고자의 소용돌이치는 물의 비유와 양옹의 성선악혼제설이 지어진 원인이다. 그 행사(行事)를 말하면 선을 하기 어렵고 악을 하기는 쉽다. 이는 순자의 성악설이 나오는 원인이다. 순자와 양옹은 본성이란 글자를 본래 오해해서 그 이론이 잘못되었지만 우리 정신(靈體) 안에 원래 이런 세 가지 이치가 없는 것은 아니다.⁵⁶⁾

인용문에서 정약용은 내면의 세 가지 이치를 제시한다. 세 가지 이치는

56) 『心經密驗』 「心性總義」 : 靈體之內, 厥有三理. 言乎其性則樂善而恥惡, 此孟子所謂性善也. 言乎其權衡則可善而可惡, 此告子湍水之喻, 揚雄善惡渾之說所由作也. 言乎其行事則難善而易惡, 行苟卿性惡之說所由作也. 苟與揚也, 認性字本誤, 其說以差, 非吾人靈體之內, 本無此三理也.

선을 좋아하고 악을 부끄러워하는 성(性), 선할 수도 있고 악할 수도 있는 권형(權衡), 그리고 선을 하기는 어렵고 악을 하기는 쉬운 행사(行事)이다. 이제 이 이치가 내면의 주체인 심, 천명지성, 그리고 기질지성과 어떠한 관계가 있는지 살펴보자.

1. 권형 : 주체의 선택권

하늘이 부여한 성이 이와 같다면 사람이 선을 행하는 것은 물이 아래로 흐르고 불이 위로 타올라가는 것과 같아서 공과 능력이 되기에 부족하다. 그러므로 하늘은 사람에게 자신이 주재하는 저울을 주어서 그가 선을 하고자 하면 선을 하고 악을 저지르고자하면 악을 하게 하여, 선악을 하려는 방향이 변하여 고정되지 않게 하였다. 그 저울질은 자기에게 있으니 정해진 마음(定心)으로 살아가는 짐승과는 다른 것이다. 그러므로 선을 하면 실제 나의 공이 되고, 악을 저지르면 실제 나의 죄가 된다. 이것은 심의 권형이지 이른바 성은 아니다.⁵⁷⁾

인용문에서 인간은 고정된 경향성으로 살아가는 짐승과 달리 자신의 행위를 선택할 수 있다고 말한다. 인간 또한 선을 좋아하고 악을 싫어하는 성을 가지고 있지만 이 경향성대로 살아가는 것이 아니라고 말한다. 만약 인간이 짐승과 같이 고정된 경향성대로 살아가는 것이라면 인간이 선을 행하는 일 또한 물이 아래로 흐르고 불이 위로 타오르는 것처럼 항상 선을 행할 것이라고 말할 수 있을 것이다. 하지만 현실을 본다면 모든 사람이 이처럼 선을 행하지 않는다는 것은 쉽게 발견할 수 있다. 정약용은 인간이 이렇게 항상 선을 행하도록 정해진 것이 아니라 개인의 선택권이 있기 때문에 선을 행함이 개인의 공(功)이 될 수도 있다고 말한다. 즉 인간에게 도덕이란 개인의 선택의 문제이며 따라서 도덕적 책임도 물을 수 있

57) 『孟子要義』 「滕文公第三」：天之賦性既如此，則人之行善，如水之就下，火之就上，不足爲功能，故天之於人，予之以自主之權，使其欲善則爲善，欲惡則爲惡，游移不定，其權在己，不似禽獸之有定心，故爲善則實爲己功，爲惡則實爲己罪，此心之權也，非所謂性也。

다고 볼 수 있다. 이 선택권을 정약용은 ‘성’이 아니라 심의 권형이라고 말한다. 이를 통해 본다면 정약용이 설명한 내면의 구조에서 주체인 심은 기호하는 경향성과는 독립적으로 선택권을 가지고 있다고 볼 수 있다. 이것을 정약용은 선할 수도 있고 악할 수도 있는 권형의 이치라고 말한다. 정약용이 권형을 강조하는 것은 조선유학사의 측면에서 살펴볼 점이 있다.

물었다: “남녀의 정이 서로 인연을 맺을 때, 유기(游氣)가 그 틈에 결합된 이후에 사람이 태어납니다. 순(舜)이 태어날 때는 고수의 기(氣)가 비록 탁했지만 매우 맑은 유기(游氣)를 품부 받아서 성인이 된 것입니까?” 답하였다: “그렇다. 대체로 부모의 기(氣)는 차지하는 비율이 적고 천지의 기(氣)는 비율이 많다. 때문에 고수의 탁한 기(氣)가 천지의 맑은 기(氣)를 당해낼 수 없었다. 이것이 순이 성인이 된 까닭이다. 비유하자면 한 숟갈의 매운 물이 한 항아리의 단 물에 들어가면 매운 맛은 뒤 섞여 단맛으로 변하는 것이다.”⁵⁸⁾

인용문은 이이와 그의 제자 김진강의 대화이다. 이 문답은 율곡학파의 인간이해를 압축적으로 보여준다. 문답은 기(氣)가 취합되어 인간이 만들어지는 과정에서 기의 청탁이 한 사람의 인격에 어떤 영향을 미치는지에 대한 것이다. 순(舜)은 부모의 기(氣)는 비록 탁했지만 이보다 비중이 큰 천지의 기(氣)가 맑기 때문에 성인이 된 것으로 해석한다. 이러한 인간관은 인간이 태어나면서 이미 도덕적 성격이 결정되는 것으로 해석할 수 있다. 즉 어떤 사건을 마주하면 기질의 청탁에 따라서 어떤 반응을 보일지는 타고나는 순간부터 이미 결정된 것이라 할 수 있다. 이러한 논리가 극단적으로 발전한다면 어떤 사람에 대한 도덕적 평가기준은 그 사람의 행동자체가 아니라 그 사람의 기질의 청탁이 된다. 이 청탁은 개인의 노력

58) 『栗谷全書』 「栗谷語錄 上-1」: 問, 男女構精之際, 游氣合於其間, 然後人得而生焉. 舜之生也, 瞽叟之氣雖濁, 而稟游氣之至清, 故爲聖人耶. 曰, 然, 大抵父母之氣分數少, 天地之氣分數多, 故瞽叟之濁氣, 不能當天地之清氣, 此舜之所以爲聖人也, 譬如一勺辛水, 投於一瓮蜜水, 則辛味渾化爲甘味也.

으로 얻은 것이 아니라 타고나는 것이기 때문에 개인에게 도덕적 책임을 물을 수도 없게 된다. 이는 기(氣)가 리(理)를 국한 시키는 ‘리통기국론’과 결합되어 개인의 기질에 국한된 기질지성이 인간 행위를 결정한다는 이론으로까지 해석될 수 있다.

선유들이 여기서 기질지성을 이야기 하지 않은 것이 무슨 까닭인지 모르겠다. 기질이 맑고 흐림은 진실로 만 가지로 같지 않으니 어찌 사람마다 모두 요순과 같아서 높고 낮음의 차이가 없을 수 있겠는가? ... <그러나> 순(舜)이 순이 된 이유는 곧 하늘에 울부짖으면서도 완악한 부모를 기쁘게 한 한 가지 일에 있을 따름이다. 비록 기질이 혼탁하여 귀가 멀고 눈이 안보이더라도 도리어 이러한 일을 할 수 없겠는가? 독서하여 궁리하고 산대를 잡고 역수를 추리해 정미한 뜻이 신의 경지에 들어가고 만방에 화합하여 백성들이 감화되어 화목해지는 데 이르는 것은 확실히 기질이 혼탁한 자가 할 수 있는 것이 아니다. 하지만 요순(堯舜)이 요순이 된 이유는 전혀 이러한 일에 있는 것이 아니다. 그러므로 사람이 모두 할 수 있다고 말하는 것이다. 천지 사이에는 원래 선과 악 두 가지가 있을 뿐이다. 악으로 돌아가지 아니면 반드시 선으로 돌아가니 저 기질이 혼탁하지만 효제를 독실하게 행하는 사람은 악으로 돌아가겠는가 아니면 선으로 돌아가겠는가? 만약 선으로 돌아간다고 한다면 요순이 비록 성인이지만 또한 선을 행한 쪽의 사람에 불과할 뿐이다. 사람은 모두 요순이 될 수 있다는 말이 어찌 털끝만큼이라도 잘못된 말이겠는가?⁵⁹⁾

59) 『孟子要義』 「告子」: 先儒於此, 不言氣質之性, 不知何故. 氣質清濁, 誠亦有萬不齊, 安得人人悉如堯舜, 而無高下之差乎. …舜之以爲舜, 乃是號泣旻天, 底豫頑嚚一事而已. 雖氣質渾濁, 耳目聾盲, 顧不得爲是乎. 讀書窮理, 握算推曆, 精義入神, 以至協和萬邦, 於變時雍, 固非氣質渾濁者所能爲者, 惟是堯舜之所以爲堯舜, 全不在是. 故曰人皆可爲也, 天地間原有善惡二類, 不歸於惡則必歸於善, 彼氣質渾濁而敦行孝弟者, 將歸於惡乎. 抑歸於善乎. 苟謂之歸於善, 則堯舜雖聖, 亦不過爲善一邊人耳. 人皆可爲堯舜, 豈毫髮過差之言乎.

인용문은 기질결정론을 비판한다. 정약용 또한 기질의 차이로 인한 개인들의 능력차를 인정한다. 하지만 이러한 능력 차이는 도덕적 행위에 있어서 중요한 요인은 아니다. 정약용의 입장에서 기질이 맑은 사람이나 기질이 탁한 사람이나 도덕적 선택의 순간을 마주했을 때는 동일하다고 본다. 이이의 입장에서 순(舜)은 기질이 맑아서 성인(聖人)으로 타고난 사람이지만, 정약용이 보는 순(舜)은 악한 부모 밑에서 끊임없이 효(孝)를 실천하기 위한 도덕적 선택을 한 사람이다. 때문에 정약용의 입장에서 순(舜)은 역수(曆數)를 헤아리고 백성을 감화시키는 점에서는 일반인이 미칠 수 없는 기질의 차이를 갖고 있지만 도덕적 선택의 순간을 마주한다는 점에서도 동일한 인간일 뿐이다. 기질이 맑은 성인이나 기질이 탁한 사람이나 선택의 순간에서 선을 택하면 선을 행한다는 점에서 같은 사람이 된다. 이상은 개인의 도덕성은 타고난 기질에 의해 결정된다는 기질결정론에 대한 비판이다. 정약용은 기질결정론을 비판하며 인간의 도덕적 행위는 타고난 기질에 영향을 받는 것이 아니라 주체의 선택에 달린 문제로 본다.

2. 행사 : 악이 압도하는 현실

다음으로 선을 행하기는 어렵고 악을 행하기는 쉬운 행사(行事)에 대해서 살펴보자. 정약용은 앞서 인간에게는 두 가지 상반된 기호가 있다고 말하였다. 비도덕적인 욕체의 기호와 도덕적인 기호가 내면에 같이 있는데 왜 인간은 선을 행하기가 쉽지 않고 악을 행하기가 쉬운지에 대한 물음을 제기할 수 있을 것이다. 다시 말하면, 선을 좋아하고 악을 싫어하는 것 또한 인간이 가진 경향성인데 왜 이 경향성과는 달리 인간은 선을 행하기 어려운 것일까? 행사(行事)라는 개념은 정약용이 『매씨서평』에서 세(勢)로 표현을 달리하지만 행사(行事)의 의미가 유지된다.

세(勢)는 상황(地)이고 반응의 틀(機)이다. 식색의 욕구가 내면에서 유

혹하고 명예와 이익이 외부에서 끌어 당긴다. 또 기질의 사사로움이 편안함을 좋아하고 수고로움을 싫어한다. 그러므로 형세는 선을 따르기가 산을 오르는 것과 같고 악을 따르기는 무너지는 것과 같다. 하늘이 알지 못해서 그렇게 만든 것이 아니다. 이와 같이 한 뒤에야 선을 행하는 것이 귀해지기 때문이다. 순자는 이것을 보고서 본성이 악하다고 한 것이다. 이것을 가지고 본성이라고 말하면 잘못된 것이다.⁶⁰⁾

정약용은 인간이 선을 행하기는 어렵고 악을 행하기는 쉬운 이치를 행사(行事), 세(勢)라고 말한다. 이 이치는 인간을 둘러싼 상황(地)과 내면에 주어진 반응기제(機)가 있기 때문이다. 즉 내면에서는 기질지성인 육체의 욕구가 작용하며 외부에서는 명예와 이익이 유혹하는 상황을 만들기 때문이다. 때문에 인간은 선을 지향하는 경향성이 없는 것은 아니지만 인간이 마주하는 현실에서는 악(惡)의 우세(勢)가 지배적이다. 이를 정약용은 선을 행하기는 어렵고 악을 행하기는 쉬운 이치(行事, 勢)라고 말한다. 인간을 둘러싼 환경뿐만 아니라 내면에서 두 기호의 힘이 평형을 이루고 있는 않는 것으로 보인다.

천명지성은 선을 좋아하고 악을 부끄러워하나 육체가 강하고 정신이 약하기 때문에 억지로 제어할 수 없는 것이다.⁶¹⁾

인용문에서 정약용은 천명지성이 선을 좋아하지만 육체가 강하고 정신이 약하다고 말한다. 즉 육체의 기호인 기질지성의 영향력이 영지의 기호인 천명지성보다 강하기 때문에 육체의 기호를 억지로 제어할 수 없고 인간은 선을 행하기는 어렵고 악을 행하기는 쉽게 된다.

60) 『梅氏書平』 「南雷黃宗羲序」: 勢者其地其機也, 食色誘於內, 名利引於外. 又其氣質之私, 好逸而惡勞, 故其勢從善如登, 從惡如崩. 天非不知而使之然也, 爲如是然後其爲善者可貴也. 荀子有見乎是, 故曰性惡, 以之言性則非也.

61) 『梅氏書平』 「南雷黃宗羲序」: 天命之性, 樂善恥惡, 而形強神弱, 不能剛制.

3. 성 : 도덕적 기준

앞서 내면의 두 이치를 살펴본다면 선을 지향하는 성은 주체의 선택권에 직접적인 영향을 미치지도 못하고, 악이 압도하는 현실에서 선을 좋아하고 악을 싫어하는 기호가 인간의 내면에 있다는 것이 어떤 의미를 지니는 것인지에 대한 의문이 발생한다.

재주(才)를 말하자면 선할 수도 있고 악할 수도 있다. 세(勢)를 말하자면 선을 행하기는 어렵고 악을 행하기는 쉽다. 이 둘만 잡고 있다면 장차 어떻게 선을 행할 수 있는가? 오직 천명지성이 선을 좋아하고 악을 부끄럽게 여겨서 일을 만날 때마다 선악<의 갈림>이 눈앞에 있게 된다. 이 성이 원하는 방향을 따른다면 <도덕적으로> 어긋남이 없을 것이다. ...만약 이 성이 없다면 비록 지각(智)이 신명하더라도 세상을 다하도록 한 터럭의 선도 할 수 없을 것이다.⁶²⁾

인용문에서 정약용은 이 성이 없다면 인간은 선을 행할 수 없다고 말한다. 인간의 내면에서는 몸의 욕구가 우세하고 인간을 둘러싼 환경은 악을 행하기 쉬운 유혹이 도처에 있고, 주체의 선택권을 그 자체로는 어떠한 경향성을 갖고 있는 것이 아니기 때문이다. 때문에 정약용은 아무리 뛰어난 지각을 갖고 있더라도 성이 없다면 선을 행할 수 없다고 말한다. 즉 성이 없는 지각이란 그 자체로는 도덕적 의미를 가질 수 없다. 그럼에도 불구하고 정약용은 성이 있으므로 인해 일을 마주할 때마다 선악의 구분이 눈앞에 있는 것처럼 주어진다고 말한다. 이는 정약용의 설명에 따르면 앞서 살펴본 어린아이와 도둑처럼 지각이 없거나 비도덕적인 상태라도 선하다는 칭찬에 대해서 반응할 수 있는 도덕에 대한 최소한의 반응능력을 갖고 있는 것과 욕구에 상반되는 하늘의 명령으로 언제나 주어진다고

62) 『梅氏書平』 「南雷黃宗羲序」: 唯是天命之性, 樂善而恥惡, 每遇一事, 其善惡在前, 一循此性之所欲向則可無差誤. ...若無此性, 卽雖智如神明, 畢世而不能作絲髮之善矣.

볼 수 있다.

그러므로 성을 따르는 것을 도라고 말한다. 술(率)이란 따르다(循)는 의미이다. 마치 톱질할 때 먹줄을 따르고 물을 건널 때 다리(橋)를 따르는 것과 같아서 감히 이리저리 엇나가지 않으니 이것을 성을 따르는 것이라 한다.⁶³⁾

성은 칭찬에 반응하고 도덕적 명령으로 주어지기 때문에 내면에서의 작용이 없는 것은 아니지만 이 작용의 영향력만으로는 선하다고는 말할 수 없다. 왜냐하면 정약용에 따르면 내면에 이 작용이 있다는 것과 주체가 어떤 선택을 내리는 것과는 무관하기 때문이다. 거기다 인간의 현실적 측면은 오히려 악을 행하기 쉽기 때문에 선을 좋아하고 악을 싫어하는 천명 지성은 내면에서 발생하는 작용이라는 측면에서는 그 영향력이 매우 미약하다. 하지만 이 성이 가지고 있는 도덕적 기준을 따라서 행위를 할 때 비로소 선을 행할 수 있다. 이를 정약용은 인용문에서 먹줄, 교량으로 비유를 한다. 나무를 곧게 자르기 위해서 먹줄이라는 기준을 따라야하는 것처럼 인간은 도덕적 행위를 하기 위해서는 성이라는 기준을 따라야 한다. 그런데 정약용의 이론체계에 따르면 성이라는 도덕적 기준은 내면과 외면의 구분에서 독특한 위치를 차지하게 된다. 전통적인 내외의 구분에 따르면 도덕적 기준이 외부에 있다고 보는 입장은 사회적 기준인 예(禮)를 중시한다. 반면 도덕적 기준이 개인의 내면에 있다고 보는 입장은 ‘나’의 내면에 도덕성이 내재해 있는 것이며 이 도덕성에 근거해서 도덕적 자아를 확립하는 것을 중시한다. 그런데 정약용은 인간의 내면에서 ‘나’라고 할 수 있는 심과 ‘성’을 구분함으로서 도덕적 기준은 ‘나’의 외부에 있는 것이 된다. 하지만 ‘나’의 외부라고 해서 개인의 내면을 벗어난 사회에 있다는 것을 의미하지는 않다. 때문에 정약용이 말하는 도덕적 기준은 내면에

63) 『梅氏書平』 「南雷黃宗羲序」: 故曰率性之爲道, 率者循也. 如鋸者循墨, 渡者循橋, 不敢左右, 斯謂之率性也.

있지만 ‘나’에게는 없는 것이고, ‘나’에게는 없는 것이지만 외부에 있는 것은 아니라는 표현하기 어려운 위치를 갖게 된다. 이는 앞서 살펴본 예들을 통해보면 지각(나)이 없지만 선하다는 칭찬에 대해서 반응(성)하고, 나의 비도덕적 행동(나)에 대해서 금지의 명령(성)이 들려오는 것으로 설명할 수 있다. 때문에 정약용은 인간이 선을 실행하는 것은 개인의 내면에서 ‘나’와 ‘성’의 관계 맺음을 의미한다. 행위의 선택권을 가지는 ‘나’는 도덕적 기준을 갖고 있지 않으며, 도덕적 기준을 가진 ‘성’은 그 자체로는 도덕적 행위로 이어질 수 없기 때문에 ‘나’는 내면의 ‘성’의 작용을 수용하여 행위로 실천하는 것이 도덕적 행위라고 할 수 있다.

결론

1. 정약용은 ‘성(性)은 영지대체(영명지전체, 허령지각)가 아니라 기호이다’고 말한다. 시기와 저술에 따라 명칭을 달리하지만 정약용은 자신의 심성론의 핵심을 영지대체와 성을 구분하는 것이라 말한다. 정약용에 따르면 정신(神)과 육체(形)가 결합된 인간은 스스로에 대해서 자기(己) 혹은 자신(身)이라는 명칭으로 표현해 왔었지만, 정신적 측면은 지칭할 수 있는 정확한 이름이 없었다고 한다. 정약용은 이 정신적 측면을 영지대체라고 말한다. 정약용은 이전의 학자들의 이론이 영지대체를 곧 성(性)과 관련이 있는 것으로 해석하는 것이라 이해한다. 따라서 ‘성(性)은 영지대체가 아니라 기호이다’는 주장은 정약용의 심성론 체계 속에서 영지대체(心)와 성의 의미를 살펴보고, 성을 영지대체로 보는 이론과 비교를 통해 그 의미를 해석할 수 있다.

정약용은 영지대체가 고전에서 심(心), 신(神), 령(靈), 혼(魂)등의 다양한 이름으로 불리었는데 심(心)이 영지대체의 본의에 가장 가까운 명칭이라고 한다. 이 심(心)은 내면에서 주재하는 것으로 사(思)의 기능과 밀접한 관계가 있다. 정약용은 인간의 내면에는 주재하는 심(心)외에도 두 가지 성(性)이 있다고 말한다. 인간의 육체적 욕구인 기질지성과 도덕적 반응기체인 천명지성으로 구분할 수 있다. 육체의 욕구인 기질지성은 감각의 대상(맛, 냄새)을 좋아하거나 싫어하고, 도덕적 반응기체인 천명지성은 선을 좋아하고 악을 싫어한다. 기질지성과 천명지성은 대상(맛, 냄새, 선악)에 대해 호오(好惡)라는 방식으로 반응하기 때문에 기호(嗜好)라는 같은 이름을 얻었지만 기호하는 대상과 도덕적 지향을 달리한다는 점에서 구분한다. 기질지성과 천명지성은 대상에 대해서 각각 인심(人心)과 도심(道心)이라는 구체적인 반응으로 드러난다. 이를 통해보면 정약용이 바라보는 인간의 내면은 영지대체와 기질지성 그리고 천명지성이라는 세 요소가 있으며, 이는 다시 영지대체인 심(心)과 성이 드러난 인심(人心)과 도심(道心)이라는 세 가지 심(心)으로 설명된다.

정약용은 영지대체인 심과 성이 드러난 인심과 도심이 모두 심(心)이라는 동일한 글자로 표현되기 때문에 심, 인심, 도심의 의미를 구분한다. 정약용에 따르면 영지대체의 심(心)은 인간에게 유일무이한 심(心)으로 주재하는 것이고, 인심과 도심은 반응하여 드러난 심(心)으로 셀 수 없이 드러나지만 도덕적 성격에 의해서 인심과 도심으로 구분된다. 따라서 주재하는 심과 인심과 도심은 모두 심(心)이라는 글자로 지칭되지만 주체와 외부대상에 대한 반응으로 구분할 수 있다. 이와 같이 내면을 영지대체-심, 기질지성-인심, 천명지성-도심으로 구분하는 것은 정약용의 심성론의 기본구조이다.

2. 정약용은 이전의 학자들이 ‘성을 영지대체의 이름으로 보았다’고 비판하고 자신의 이론적 차별점을 ‘성은 영지대체가 아니라 기호이다’고 정의한다. 그런데 정약용은 이러한 비판의 대상을 명시적으로 밝히지는 않는다. 또한 자신의 학설이 성이 영지대체라고 주장하는 학자는 없기 때문에 이러한 비판은 정약용의 입장에서 이해한 ‘어떤 학자’의 주장이 된다.

‘성은 영지대체가 아니다’는 정약용의 주장은 성(性)의 의미에 대한 재해석을 통해 주체인 심(心)과 성(性)을 구분하기 위함이었다. 정약용에 따르면 주체인 심(心)은 사(思)가 주기능이며, 한 개인의 정체성(인격)을 결정짓는 것이다. 따라서 사(思)와 성(性)의 관계, 한 개인의 정체성과 성(性)의 관계를 중심으로 기존의 이론과 정약용의 이론을 비교해 볼 수 있다.

정약용은 『중용』 1장을 해석하며 회노애락이란 예상치 못한 일을 만났을 때의 감정적 동요일 뿐이며 인간의 사고기능(思)을 포함하지 않는다고 말한다. 따라서 회노애락의 미발(未發)이란 회노애락이라는 감정이 드러나지 않았을 때를 의미할 뿐이며 사고기능의 미발(未發)이 아니게 된다. 따라서 정약용의 미발(未發)은 감정의 동요가 없는 상태이기 때문에 심(心)이 평정한 상태에서 사고기능을 통해 수양할 수 있는 지점이 된다. 때문에 일을 처리함에 있어서 적절함(中)은 일에 대해서 사려(思慮)해서 하나 하나 점점한 뒤에 얻어진다. 반면 주희는 중용의 회노애락은 단지 감정만을 뜻하는 것이 아니라 사고기능을 포함한 인간의 정신활동 전체

(已發)이며, 희노애락의 미발(未發)은 본성으로 전체 정신활동의 근원으로 해석할 수 있다. 이를 정약용의 입장에서 본다면 사고기능을 중심으로하는 주체인 심(心)또한 성(性)에 근원하고 있는 것으로 해석할 수 있다. 따라서 영지대체가 성이 아니라는 정약용의 주장은 사고기능(思)을 중심으로 하는 주체가 본성으로부터 나온다는 주희의 이론적 틀을 부정하고 주재하는 심(心)의 독립적 지위를 확보하는 것이라고 할 수 있다. 이와 같은 이론적 비판은 인(仁)의 해석에서도 적용된다. 먼저 주희의 이론을 살펴보면, 주희는 『중용』 해석을 통해 본성(未發)이 드러나 인간의 전체 정신활동(희노애락, 已發)이 된다는 이론적 체계를 인(仁)과 사단(四端)의 관계를 해석함에도 동일하게 적용한다. 주희에 따르면 인(仁)이란 타인을 불쌍히 여기는 특정한 감정반응(측은지심)의 근원일 뿐만 아니라, 측은지심을 포함한 수오지심, 사양지심, 시비지심의 근원이기도 하다. 따라서 주희는 인은 사덕(인, 의, 예, 지) 중의 하나이면서 사덕을 포함하는 것이라고 말한다. 이는 인간의 다양한 정신활동(四端)이 인(仁)이라는 하나의 본성에 근원을 두고 있는 것으로 주희가 『중용』을 해석하는 이론적틀과 동일하다.

정약용은 ‘인(仁)이 사단을 포함한다’는 말 자체를 부정하는 것은 아니지만, 인(仁)에 대한 개념을 달리한다. 정약용은 인(仁)을 타인과의 관계 맺음의 덕목으로 해석하며 의, 예, 지 또한 인간관계의 덕목임으로 인(仁)에 포함된다고 말한다. 이와 같이 인(仁)의 의미를 달리하면서 주희가 제시했던 인간 정신활동의 근원이라는 의미를 제거한다. 정약용은 인간의 정신활동(사단)이 인(仁)이라는 본성에서 발생한다는 주희의 이론을 부정하고, 정신활동은 주체인 심(心)에서 시작된다고 말한다. 따라서 정약용은 심과 인(의, 예, 지)의 관계를 재정립한다. 심과 인의 관계에 대한 문제는 이재의와의 논쟁에서 드러난다. 이재의는 주희의 입장을 따라서 인(의, 예, 지)가 내면의 뿌리이고 그로부터 사단이라는 구체적인 정신활동이 발생한다고 주장한다. 반면 정약용은 인(의, 예, 지)은 심(心)이라는 뿌리에서부터 드러난 열매라고 말한다. 정약용이 이와 같이 개인의 정신의 근원

을 본성이 아니라 개인의 심(心)이라고 주장하는 이유는 다음과 같다. 만약 모든 사람이 동일한 정신의 근원인 본성(인의예지)을 가지고 그로부터 정신활동(사단)이 생겨난다면 결과적으로 개인들의 차이는 없어질 것이다. 그러나 현실의 사람들은 다양한 개인의 차이를 보인다. 게다가 개인의 도덕적 행위가 단지 내면의 본성이 드러난 것이라면 선한 행위에 있어서 주체의 노력은 과소평가 될 수 있다. 정약용은 인간의 정신은 개인의 주체인 심(心)에 달린 것이고, 행위의 결과에 대해서 인의예지라는 도덕적 의미를 부여할 수 있다고 주장한다.

3. 정약용은 ‘성은 영지대체가 아니다’는 주장을 통해 주희의 본성이론을 비판하고, ‘성은 기호이다’고 정의한다. 대상에 대해서 호오라는 방식으로 반응하는 성은 대상과 도덕적 지향에 따라서 기질지성과 천명지성으로 나누어진다. 정약용은 육체의 욕구와 관련이 있는 기질지성을 주체가 절제(節)시켜야하며, 도덕적 기호인 천명지성은 주체가 따라야(率)한다고 말한다. 기질지성은 신체의 감각과 관련이 있기 때문에 주체인 심(心)과 구분할 수 있지만, 무형(無形)한 천명지성은 심(心)과의 관계가 문제가 된다. 정약용 또한 천명지성에 대해서 ‘심의 기호’, ‘영지의 기호’라는 표현을 사용하기 때문에 주체인 심과 천명지성의 관계를 어떻게 해석할지에 대해서 문제가 발생한다. 만약 천명지성이 주체인 심의 기호라면 주체 또한 도덕적 경향성을 가진 것으로 해석할 수 있을 것이다. 반면 영지대체인 심과 성을 구분하는 정약용의 주장을 따라서 주체인 심과 도덕적 경향성인 천명지성이 구분해 볼 수 있다.

정약용에 따르면 천명지성은 주체의 비도덕적 태도에 대한 금지의 명령으로 상제의 목소리가 나에게 주어지는 것이라 말하며 천명지성을 주체와 분리하려한다. 또한 정약용은 내면에 주체가 형성되지 않은 어린아이라도 도덕적 칭찬에 대해서 반응할 수 있다는 사례를 통해, 천명지성을 주체인 심과 구분한다.

이상을 정리해보면, 정약용이 생각하는 인간의 내면은 하나의 주체와 주

체와 구분되는 경향성으로 절제의 대상인 기질지성(육체의 욕구)과 주체가 수용해야하는 천명지성(도덕적 명령)으로 이루어진다. 그런데 상반된 두 기호가 대상에 대해서 상반된 욕구를 드러내기 때문에 개인의 내면은 두 가지 경향성이 충돌하게 된다.

정약용은 내면의 갈등을 인심과 도심의 대립으로 파악한다. 가령 불의한 행동을 통해 이익을 취할 수 있다면 인심은 불의한 행동을 하려는 욕구로 드러나고, 도심은 이 불의한 욕구에 반대편에서 불의한 행동을 하지 말라는 금지의 명령으로 드러난다. 인심과 도심은 둘 다 기호인 성(性)이 드러난 것으로 대상에 일방적인 경향성을 보이기 때문에 대립을 해소할 수 없다. 정약용의 심성론의 체계에 따르면 인심과 도심은 각각 기질지성과 천명지성이 반응하여 드러난 것이고 주체인 심(心)과 구분할 수 있는 것이었다. 따라서 정약용은 주체가 인심을 억제하고 도심을 따름으로서 내면의 대립에서 올바른 선택을 할 수 있다고 말한다. 주체에 의한 인심의 절제와 도심의 명령을 수용하는 정약용의 인심도심론은 도덕본성에 근원한 주체인 도심과 육체의 욕구인 인심을 주인과 종의 관계로 설정함으로써 내면의 대립을 해소하려 하였던 주희의 인심도심론과는 차이를 보인다.

4. 정약용은 인간의 내면을 주체와 두 가지 상반된 경향성으로 구성된 것이라 말한다. 주체와 두 경향성의 상호관계는 내면에서 세 가지 이치를 만들어 낸다. 주체는 선과 악이 대립되는 경향성 속에서 선을 행할 수도 악을 행할 수도 있는 선택권을 가지고 있는데 이를 권형(權衡)이라고 한다. 인간은 주체의 선택권을 가지고 있기 때문에 고정된 경향성으로 살아가는 동물과 달리 자신의 선택에 따른 삶을 살 수 있고 그로인해 자신의 행위에 대한 책임을 물을 수 있다. 인간은 선한 수도 있고 악할 수도 있는 선택권을 가지고 있지만, 인간의 내면에서는 도덕적인 천명지성 보다 육체의 기질지성이 강하고 인간을 둘러싼 외부환경은 이익이 유혹하기 때문에 인간이 선을 선택하기는 어렵고 악을 선택하기는 쉽다. 이를 정약용

은 행사(行事)의 측면이 가진 이치라고 말한다. 정약용은 주체의 선택권은 선할 수도 있고 악할 수도 있을 뿐 그 자체로는 도덕성을 갖고 있지 않고, 인간의 내면의 경향성과 외부의 환경은 오히려 선을 택하기 어렵게 만든다. 그럼에도 인간이 선을 선택할 수 있는 이유는 선을 좋아하고 악을 싫어하는 성(천명지성, 性)이 있기 때문이다. 성(천명지성, 性)은 그 자체로는 주체가 선을 택할 수 있게 영향을 미칠 수 있는 것은 아니지만, 천명지성이 가진 도덕적 기준은 주체가 선을 행할 수 있는 기준이 된다. 이를 정약용은 먹줄로 비유한다. 나무를 곧게 자르기 위해서 먹줄이라는 기준을 따라야하는 것처럼 인간은 도덕적 행위를 하기 위해서는 성이라는 기준을 따라야 한다고 말한다.

그런데 정약용의 이론체계에 따르면 성이라는 도덕적 기준은 주체의 내부와 외부라는 구분에서 독특한 위치를 차지한다. 정약용은 인간의 내면을 주체인 심(心) 그리고 두 가지 성(性)으로 구분하기 때문에 도덕적 기준을 가진 천명지성은 주체인 심(心)의 내부에 있는 것은 아니다. 그럼에도 불구하고 천명지성은 개인의 내면에 있기 때문에 예(禮)와 같은 사회적 기준을 의미하지는 않는다. 때문에 정약용은 인간이 선을 행하는 것은 개인의 내면에서 주체인 심과 천명지성의 관계 맺음을 의미한다. 행위의 선택권을 가진 주체는 도덕적 기준을 갖고 있지 않고, 도덕적 기준을 가진 천명지성은 그 자체로는 도덕적 행위로 이어질 수 없기 때문에 주체는 내면의 도덕적 반응인 천명지성의 도덕적 기준을 수용하여 구체적 행위로 실천하는 것이 선을 행하는 것이라고 말한다.

참 고 문 헌

원전과 번역서

丁若鏞, 『與猶堂全書』, 한국고전종합DB

丁若鏞·李載毅, 『다산과 문산의 인성논쟁』, 實是學舍經學研究會 編譯, 한길사, 1996

이지형, 『맹자요의』, 현대실학사, 1994

丁若鏞, 『(國譯)與猶堂全書 經集1-5』, 全州大 湖南學研究所 譯, 全州大 學校 出版部, 1986.

李珥, 『栗谷全書』, 한국고전종합DB

眞德秀, 『(譯註)心經附註』, 成百曉 譯註, 傳統文化研究會, 2002

연구서 및 논문

宋榮培, 「茶山철학과 『天主實義』의 패러다임 比較研究」 『韓國實學研究』 제2호. 2000

琴章泰, 「茶山の 心 개념과 마테오 릿치의 영혼론」 『종교와문화』 제8호. 2000

-----, 『心和 性, 다산의 맹자 해석』, 서울대 출판부 2005

정인재, 「서학과 정다산의 성기호설」 『茶山學』 제7호. 2005

한형조, 『朱熹에서 정약용에로의 철학적 사유의 전환』 한국정신문화 연구원 박사학위논문 1992

정소이, 『정약용 심성론의 변천과 전개』 서울대학교 박사학위논문. 2010

조은영, 『茶山思想 形成의 理論的 背景과 體系에 대한 研究 : 天觀, 人性物性論, 未發論을 중심으로』 성균관대학교 박사학위 논문. 2012

한자경. 「유교와 천주교 사이의 다산 : 인간 본성의 이해를 중심으로 논함」 『오늘의 동양사상』 통권13호.2005

김형찬. 「조선유학의 리 개념에 나타난 종교적 성격 연구 : 퇴계의 이발에서 다산의 상제까지」 『哲學研究』 제39집. 2010

임부연. 『정약용의 수양론 연구』, 서울대학교 종교학과 박사학위 논문. 2004

송영배 금장태 외 저, 『한국유학과 리기철학』, 서울: 예문서원, 2000

손영식, 『이성과 현실 : 송대 신유학에서 철학적 쟁점의 연구』, 울산대학교 출판부, 1992. 2

-----, 『성리학의 형이상학 시론』, 울산: 울산대학교 출판부, 2008

-----, 『성리학의 형이상학 도론』, 울산대학교 출판부, 2008

정원재, 『지각설에 입각한 이이 철학의 해석』, 서울대학교 철학과 박사학위 논문, 2001

김영우, 『마음과 철학 유학편』 「정약용 기호, 저울, 그리고 덕의 실천」 서울대학교출판문화원, 2013

Abstract

Chong Yak-yong's Theory of Mind and Nature

Park, jaewan
Master's Dissertation
Asian Philosophy Division
Dept. of Philosophy
Seoul National University

According to Chong Yak-yong, the human mind reacts to external objects not only with desire, but also with moral judgment, and these two are equal in two aspects; the human mind, whose main function is thinking, does not have control over these reactions, only over whether to put them into action; and they are shaped according to innate inclination based on natures respectively of physical form and heavenly decree.

Based on this layout, emotions are simply responses to stimulus and do not belong in the same category as the thinking mind. By the same token, human nature is only the foundation of emotional responses and not the conscious self. These assertions by Chong are in direct contradiction to Zhuxi, who upholds the importance of human nature as basis of all internal behavior.

Likewise, *Daoxin*, which Zhuxi strives to make center of the conscious self, according to Chong is a response with a moral background and to be distinguished from the mind itself. The mind, having always to choose between the carnal and moral responses, is forever in conflict, which can

be overcome not by establishing the moral self, but by choosing moral actions. Carnal desires are strong, so human behavior tend to run immoral, but there is still the capacity for moral behavior.

Therefore it is Chong's belief that the conscious self has freedom of choice over, along with responsibility for, one's actions. Furthermore, as the self is perpetually in conflict having to choose between two responses, self-cultivation becomes a life-long process.

Keyword : Dasan, Chong Yak-yong, Theory of Mind and Nature, Nature as Inclination

Student ID Number : 2010-22959